

SPECIES. VERBUM

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE ÉLÉMENTAIRE

selon S. Thomas d'Aquin

THÈSE

présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

GASTON RABEAU

*Agrégé de la Faculté de théologie catholique de Paris,
Docteur en théologie, Licencié ès lettres,
Maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Lille*

SPECIES. VERBUM

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE ÉLÉMENTAIRE

SELON S. THOMAS D'AQUIN

SPECIES. VERBUM

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE ÉLÉMENTAIRE

selon S. Thomas d'Aquin

THÈSE

présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

GASTON RABEAU

*Agrégé de la Faculté de théologie catholique de Paris,
Docteur en théologie, Licencié ès lettres,
Maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Lille*



A MA MÈRE

PRÉFACE

La doctrine de l'acte et de la puissance a paru, aux premiers disciples qui, au XIX^e siècle, entreprirent de faire connaître le grand oublié, le centre de la doctrine de saint Thomas. Là ils voyaient, à juste titre, le métaphysicien de l'être, et ils ramenaient toute la philosophie thomiste à ce centre qui est la distinction de l'être créé incomplet et de l'Être incréé Acte pur. Quelque juste que soit cette perspective, il en est une autre à laquelle beaucoup viennent se placer. Une métaphysique suppose toujours une théorie de la connaissance; et s'il est vrai que le Docteur Angélique développe sa théorie de la connaissance d'après ses principes ontologiques, il n'est pas moins vrai que ces principes eux-mêmes ne s'appliquent que parce qu'on les reconnaît valables et donc qu'on se fie à l'intellect. De plus, la nécessité de se faire place à une époque où le problème de la connaissance finissait par être le seul problème, et où la Critique passait pour être l'ABC de la philosophie, a obligé les Néothomistes à changer quelque peu le point d'équilibre de leur système. Ils ont donc écrit de nombreux travaux, soit sur le connaître en général, soit expressément sur le problème critique. Ils ont vu que la question de la connaissance intellectuelle se ramène, pour saint Thomas comme pour quiconque, à celle de son origine objective et de son évolution subjective. Or cette évolution subjective, ou, dans le langage thomiste, l'*immutatio spiritualis*, la transformation immanente par quoi la pensée humaine s'enrichit sans rien perdre, consiste en la *species intelligibilis* qui devient *verbum*.

Saint Thomas n'a jamais composé *ex professo* une théorie de la connaissance intellectuelle. Il l'a traitée en passant, dans des ouvrages de théologie, dans les commentaires sur les livres d'Aristote, dans des argumentations d'école, dans des opuscules polémiques. Elle n'est donc indiquée que de manière extrêmement concise, ou même

par des développements fragmentaires, par des allusions. C'est pourquoi les commentateurs, après avoir rassemblé les traits brefs et épars, après avoir longuement médité ces textes, ont élaboré une théorie de l'action immanente et de la connaissance intellectuelle. Jean de Saint Thomas (de son nom de famille, Poinso) passe pour être celui qui a le plus profondément pénétré la pensée du Maître. M. J. Maritain et M. Y. Simon ont donné récemment des interprétations de saint Thomas à travers Poinso.

Nul doute que ces interprétations soient exactes. Mais elles posent d'étranges problèmes. La première opération de l'intellect, opération présumée par celle du jugement, est l'« *indivisibilium intelligentia* », la saisie de l'essence des corps qui est l'objet propre de l'intellect humain : l'intellect possible, « informé » par la « *species* » qu'a abstraite de l'image du corps l'intellect agent, produit en lui-même, par « *immutatio spiritualis* » ou action immanente, la « *notitia intellectualis* » ou « *verbum* ». C'est ceci qu'ont décrit, après Jean de Saint Thomas, MM. Maritain et Simon. Seulement, saint Thomas déclare, dans de nombreux textes, que l'essence des choses nous est inaccessible : nous n'arrivons à la connaître que par des signes ou des effets, de telle sorte qu'en fait nous ne connaissons pas la nature d'une chose par une « *indivisibilis intelligentia* », mais nous la construisons. Tout au plus pourrait-on faire exception pour la nature humaine, qui serait connue directement : mais cela même est contestable, car notre nature rationnelle est connue par réflexion sur nos actes intellectuels, ainsi que notre nature animale est connue par observation sensible : même l'« animal raisonnable » semble être un concept construit. Quoi qu'il en soit, la connaissance des essences par opération indivisible, qui est le droit, n'a jamais lieu en fait. Comment sortir de cette impasse ?

La contradiction est si flagrante que saint Thomas l'a vue avant nous. C'est donc nous qui nous trompons en croyant voir une contradiction : pour saint Thomas, l'« *indivisibilis intelligentia* » de la pierre n'est pas la connaissance de sa nature physique, réservée au « *naturalis* », et, en effet, seuls le minéralogiste et le chimiste distinguent la silice ou le calcaire — c'est la connaissance de l'être un, vrai, bon. Tandis que la nature physique des choses, inaccessible pour des procédés directs, est affaire de science, la nature métaphysique est directement accessible. Par là est rendue possible et valable une ontologie, par là nous montons jusqu'à Dieu et nous sommes en mesure d'établir les premiers principes de l'action morale. Atteindre à sa source en nous la pensée, l'être et l'action, c'est tout ce à quoi nous tenons, et

en un sens nous n'avons rien de plus à demander. Seulement, si l'« *indivisibilium intelligentia* » est la connaissance des transcendants, que je voie une pierre, ou un bœuf, ou une maison, je connais toujours la même chose; la connaissance des essences est achevée avec le premier objet corporel que j'ai vu après l'éveil de l'âge de raison. Une telle affirmation paraîtra déroutante à beaucoup. Si connaître l'essence est connaître l'être en tant qu'être, la théorie de l'action immanente ne s'applique qu'à la connaissance ontologique; toute la conceptualisation scientifique et pratique est laissée en dehors, et comme c'est à elle que pensent nos contemporains quand on parle de doctrine de la connaissance, ils n'entendront rien à ce que les Néothomistes leur proposent sous ce nom. Il y a donc lieu d'étudier la *species* et le *verbum*, non seulement dans le cas fondamental de l'être en tant qu'être, mais par rapport à n'importe quoi. Saint Thomas a abordé expressément ces problèmes, surtout dans le commentaire du *de Trinitate* de Boèce; M. Maritain a fondé sur ces textes les bases d'une philosophie de la nature, mais il ne les a pas étudiés au point de vue strict de la *species* et du *verbum*. D'ailleurs, en dehors de ces textes précis, beaucoup d'autres, et ceux-ci si nombreux que nous n'avons choisi que les plus frappants, fournissent, par allusions, par présupposés, des moyens d'interpréter et de prolonger la doctrine thomiste de l'intuition et de son expression conceptuelle et des constructions édifiées avec les fragments de l'expression conceptuelle.

Un tel travail, nous dira-t-on, n'est pas, en histoire de la philosophie, une entreprise légitime : « Vous n'essayez pas, en effet, de reconstituer ce qu'a pensé expressément saint Thomas, de retrouver les sources, la formation, l'évolution de sa doctrine, mais d'édifier une doctrine complète à laquelle peut-être il n'a jamais songé ». L'objection risque de porter contre toute histoire qui n'est pas une juxtaposition de textes : quand on s'essaie à restituer une évolution psychologique, il y entre une partie de reconstruction, de recollement, de conjecture, et où est la limite entre la conjecture légitime et la conjecture condamnable ? Au surplus, ne nous est-il pas permis de faire œuvre de philosophe, sans faire proprement œuvre d'érudit ni sans faire proprement œuvre de métaphysicien dogmatique ? N'avons-nous pas le droit d'examiner une théorie en elle-même, en allant parfois au-delà de ce qu'a dit ou même pensé explicitement son auteur ? Car celui-ci, sans l'avoir développée complètement, a très bien pu en avoir conçu, plus ou moins consciemment, des prolongements amorcés ici et là par des allusions, par des schèmes rapides, par des indications de voies à suivre. Tel est le point de vue auquel nous avons voulu nous placer.

Une théorie peut être envisagée, d'après une méthode phénoménologique, comme un système de concepts reliés par des axiomes et par des déductions, de manière à correspondre à certains faits constatés. Si la théorie n'englobe pas tous les faits qu'elle est destinée à subsumer, ou s'il existe d'autres faits, analogues aux premiers, et auxquels elle pourrait être étendue moyennant quelques concepts ou principes auxiliaires, le philosophe a le droit d'essayer de la compléter et de la prolonger ainsi, et il aura chance de deviner ce que pensait effectivement l'auteur de la théorie, surtout si quelques-unes de ses allusions concordent avec le complément ou le prolongement ajouté. M. F. Enriques procède ainsi, faisant œuvre d'imagination hardie, puis de vérification logique, pour interpréter les fragments des savants grecs. Loin de lui en faire un grief, on a d'ordinaire admiré, et à juste titre, ses reconstitutions (1). Mais surtout, si une théorie n'est pas une pure curiosité d'érudition, si elle est susceptible de présenter encore une valeur explicative, le philosophe a le droit de l'utiliser par une méthode à la fois logique et historique, tirant les conclusions qu'imposent les principes, raisonnant par analogie, fondant des principes inductifs sur des faits remarqués par l'auteur, tenant compte des allusions, des indications, des présupposés de celui-ci. En somme, il s'agit d'étudier une théorie philosophique, non pour l'examiner à un point de vue dogmatique étranger à elle, mais pour la développer selon ce qu'exige sa structure interne et selon ce qu'a suggéré son auteur lui-même.

Nous avons donc essayé de constituer une phénoménologie de l'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas. Les commentateurs et disciples, sous l'influence du maître qui aimait à présenter la doctrine en forme syllogistique, poussés d'ailleurs par la manie argumentative de la basse Scolastique, ont presque toujours enseigné l'épistémologie thomiste en une série de déductions, et ils fondaient ces déductions sur des principes métaphysiques. Mais il est aisé de se rendre compte que saint Thomas enveloppe parfois des constatations obvies ou des analyses directes dans des syllogismes; et ses œuvres sont pleines d'observations psychologiques ou logiques,

(1) « Ci sia permesso riassumere il nostro pensiero in un' affermazione scandalosa : anche la storia, come la teoria fisica, si fa a priori, almeno fino ad un certo punto, e salvo a mutare la costruzione se ad essa non rispondono i testi, i documenti, le prove... La messa in opera di questo criterio, nel presente volume, varrà a dimostrare fino a che punto esso risponda spacialmente allo spirito ellenico. Il valore delle deduzioni a priori potrà qui misurarsi dalla verifica a posteriori : se esse conducano a scoprir testi o a renderli intelligibili e in generale a chiarire la posizione storica dei pensatori a i loro rapporti, sollevando tutta la storia ad unità di vedute. » *Storia del pensiero scientifico*, I. *Il mondo antico*, p. 9. Bologna, Zanichelli, 1932.

d'analyses de l'activité intellectuelle obtenues par réflexion, et qu'aucun appareil de syllogismes ne dissimule. C'est pourquoi M. Maritain et M. Y. Simon, pour citer des auteurs récents, et aussi de plus anciens, le P. Sertillanges, le P. de Tonquédec, M. Gilson, ont reproduit toutes sortes d'analyses du connaître extraites de saint Thomas. Ces auteurs employaient la méthode phénoménologique, car ils décrivaient des faits de connaissance, la nature de ces faits, la nature des objets visés par ces faits, la nature des « intentions ». Ajoutez qu'ils emploient souvent cette méthode phénoménologique sans faire le moins du monde de la métaphysique, et ils ont raison, car si l'épistémologie et l'ontologie avancent fréquemment de conserve chez saint Thomas, en s'appuyant l'une sur l'autre, il est vrai de dire aussi que pour pénétrer chez saint Thomas, il y a une porte, et que cette porte, déclare le P. Sertillanges, est la théorie de la connaissance. Si le système forme un anneau, cet anneau n'est pas complètement fermé, et l'ouverture en est précisément l'épistémologie (1). Nous espérons donc que personne ne contestera la légitimité d'une phénoménologie de l'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas.

Mais à quoi bon, dira-t-on, une telle tentative, qui ne peut rien découvrir de nouveau ? Nous avons pourtant voulu courir le risque : en philosophie comme en sciences, on ne sait jamais à l'avance si une tentative sera inutile. Or cet essai d'une phénoménologie de l'activité intellectuelle élémentaire, conduite sans recours à la métaphysique, n'aura pas été infructueuse, espérons-nous. Que le lecteur consente à nous faire confiance jusqu'à ce qu'il ait lu et vérifié par lui-même les conclusions de ce livre.

Gaston RABEAU.

(1) A.-D. SERTILLANGES. *L'idée générale de la connaissance dans saint Thomas d'Aquin*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 457.

CHAPITRE PREMIER

DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL L'ÊTRE INTENTIONNEL

La connaissance, selon saint Thomas, est un phénomène intérieur à la conscience, ayant son origine dans une « forme » et aboutissant à une expression, qui est la connaissance possédée, *verbum*. Avant d'étudier l'une et l'autre, il importe d'avoir une idée globale du processus. Ces choses ayant été maintes fois expliquées récemment dans d'excellents ouvrages, il suffira de rappeler les grandes lignes et presque d'aligner des textes, en les orientant vers notre but.

I. — ESSE NATURALE. — ESSE SPIRITUALE

La réalité psychologique de la connaissance

Le devenir que nous vivons ou dans lequel nous vivons nous apparaît sous deux formes irréductibles. Toutes les transformations ont ceci de commun qu'elles se font sous l'influence d'un principe qualitatif ou « forme » : seulement, tantôt cette forme est reçue, dans l'être qu'elle change, avec son être physique; tantôt elle y est reçue selon l'être spirituel. Appelons la première sorte de transformation *immutatio naturalis* (c'était au moyen âge, par exemple, l'échauffement d'un corps); appelons la seconde *immutatio spiritualis*. Ce sera, par exemple, la sensation d'une couleur, et, à plus forte raison, la conception d'un corps coloré (1). En effet, il y a deux manières de posséder une perfection. On peut la posséder comme on possède celles de son espèce physique, comme j'ai des jambes et des bras : je ne puis avoir ainsi que les miennes et non celles des autres. Ici

(1) *Sum. Th.*, I^a, q. 78, a. 3.

toute possession est limitée et exclusive. Mais on peut concevoir une manière de posséder telle que la perfection d'un être serait aussi dans d'autres êtres : elle n'y serait pas alors avec sa limitation exclusive, en sa petitesse close, c'est-à-dire en son individualité incommunicable. Puisque les formes et les perfections des choses sont limitées, fermées par la matière, rien n'est universellement communicable qu'en étant débarrassé de la matière. Posséder en soi des perfections telles qu'elles restent indéfiniment communicables sans en supprimer aucune ni appauvrir personne, c'est la connaissance. C'est une possession immatérielle, et elle est le fait d'un être immatériel, puisqu'autrement les formes et les perfections ne seraient pas en lui à l'état connaissable (1).

En quoi donc consiste cette transformation spirituelle qui est la connaissance ?

Je connais un objet, mettons une pierre heurtée sur la route, puisque c'est l'exemple cher au Docteur Angélique. Je la vois avec mes yeux, je l'imagine, je conçois la pierre en général. Ces faits de connaissance sensible ou intellectuelle se passent en moi, ont le coloris de l'heure, de mes dispositions, de mon caractère, succèdent selon certaines lois à certains faits qui sont miens et à leur tour provoquent l'apparition d'autres faits qui sont encore miens. Lorsque quelqu'un connaît quelque chose, ce n'est pas en tant qu'il existe en lui une certaine modification qui est sienne, mais en tant que cette modification représente. Il y a en moi une « similitude » de la pierre (nous verrons plus loin ce qu'indique ce mot de « similitude ») : si elle engendre une connaissance, ce n'est pas selon ce qu'elle a d'être dans la puissance cognitive, mais selon la relation qu'elle soutient à la chose connue. Aussi, quand de cette « ressemblance » j'extraurai une connaissance, la chose sera connue selon le mode où la ressemblance existant dans l'intellect représente la chose, non selon le mode où la « ressemblance » a une réalité en moi (2). Pour parler un langage moins rude, le phénomène de connaissance est, sous un aspect, un phénomène psychique soumis aux lois intérieures de la conscience, et il est alors du ressort de la psychologie; sous un autre aspect, il tient la place d'autre chose que lui et il en est un succédané dans la conscience. Quelles que puissent être les implications métaphysiques d'une telle constatation, prenons-la d'abord comme une constatation primordiale et universelle, faite sur le plan

(1) *Ver.*, q. 2, a. 2.

(2) *Ver.*, q. 2, a. 5, ad 17.

même de la conscience, et que personne ne peut révoquer en doute.

A l'origine de toute connaissance, avons-nous dit, il y a une « forme ». « Omnis actio est per formam » (1). L'axiome sur lequel saint Thomas fonde la présence agissante de la forme exprime, pour lui, une propriété analytique de l'acte; nul doute, par ailleurs, que cet axiome corresponde à une expérience jamais démentie. La présence de la forme dans la connaissance est-elle aussi pour saint Thomas un fait constaté par l'observation intérieure? Ses œuvres, et, en particulier, la *Prima Secundae*, sont assez remplies d'une psychologie exacte et fine, pour que nous ne lui refusions pas d'avoir vu ce dont chacun peut se rendre compte : quand nous nous faisons une notion précise et maniable, nous y parvenons (souvent avec une vitesse instantanée) en partant d'un état qualitatif, sans doute transparent et invisible parce qu'on part de lui ou le traverse en regardant au-delà de lui, mais bien nuancé et qualitatif quand même. Maintenant, lorsque saint Thomas écrivait l'article 4 de la question 10 du *de Veritate*, portait-il son attention sur le rôle ontologique de la forme, ou sur la constatation psychologique de sa présence? Nous ne le saurons jamais, car il a l'habitude de placer sous la protection des axiomes métaphysiques à peu près toutes les constatations, même les plus évidentes. Nous sommes dans une philosophie, dit M. Gilson, où il semble que le centre soit partout et qu'on n'avance nulle part (2) : la nouveauté y est toujours intégrée à du déjà connu. Quoi qu'il en soit, si nous voulons nous placer au point de vue des modernes, nous avons le droit de considérer comme constatation psychologique cette première vérité de la doctrine de la connaissance.

Or, la forme en question, si je l'envisage sous son aspect d'existence psychique (*secundum esse quod habet in cognoscente*) est ce qui *me* fait connaître. Si je l'envisage dans son rapport avec ce qu'elle fait connaître (*secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo*), elle me détermine à connaître *ceci ou cela*. Ce sont deux aspects différents, mais la réalité que j'envisage sous ces deux aspects est une seule réalité : c'est dire qu'un aspect est relatif à l'autre et que la manière de connaître une chose dépend de la condition du connaissant qui reçoit à sa manière propre la forme. N'en concluez pas pourtant que connaître soit affaire purement subjective, c'est-à-dire que l'être connu soit connu selon le mode d'être qu'a la forme dans

(1) *Ver.*, q. 10, a. 4.

(2) *L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin. La Vie intellectuelle*, juillet-août 1930, p. 51.

le connaissant. On ne peut nier, en effet, bien qu'on en puisse proposer différentes explications, que notre esprit reçoit sa connaissance des choses, et c'est pourquoi les formes qui sont en notre esprit visent (*respiciunt*) d'abord et avant tout les formes mêmes des choses. Nous verrons plus tard comment elles peuvent aussi, mais indirectement, atteindre la matière.

Résumons les paragraphes précédents. Les phénomènes de connaissance sont des phénomènes subjectifs, soumis aux lois psychiques du sujet pensant, existant en lui. Mais on aura beau insister sur cet aspect tant qu'on voudra et constituer une science des modifications subjectives, par un autre côté le phénomène cognitif vise autre chose que le sujet pensant. Sous cet aspect il est « être intentionnel ».

II. — ENS INTENTIONALE

Cette expression, qui aura plus tard une si grande importance dans le lexique des Néothomistes et de la Phénoménologie allemande, n'a chez saint Thomas qu'un rôle épisodique; mais si l'expression est rare, l'idée est fréquente.

Commentant les textes d'Aristote sur la sensation, Thomas note que « *sensus est susceptivus specierum sine materia* ». Mes yeux voient sans accueillir en eux la matière de ce qu'ils voient. Ce n'est pas là, pourtant, comme on serait tenté de le croire, un privilège des sens, car c'est une loi générale de l'action : dans le choc, par exemple, le corps frappé reçoit l'impulsion du moteur, mais non la matière du moteur, « tout patient reçoit la forme sans matière ». Le privilège du sens est plus profond. Recevoir une forme a lieu, en effet, de manières bien différentes. Tantôt la forme a, dans l'agent et dans le patient, le même mode d'existence : elle implique alors, chez l'un et chez l'autre, la matière, matière qui évidemment n'est pas la même chez l'un et chez l'autre, mais qui est la même en nature : ainsi l'embrasement se propage dans un incendie, les flammes sont toujours des flammes qui brûlent et les corps qu'elles consomment sont des corps. Mais la flamme qui est connue ne brûle pas, car elle a, dans mes yeux ou dans mon imagination, un autre mode d'exister que dans le brasier. C'est de cette façon que le sens reçoit la forme sans recevoir la matière; dans la chose sensible, la forme avait un *esse naturale*, dans le sens, elle a un *esse intentionale et spirituale*; spirituel, c'est-à-dire qui n'est pas une matière et ne consiste pas en une matière; intentionnel, c'est-à-dire qui vise et reproduit autre chose

que soi. La cire reçoit l'image, non la nature de l'airain ou de l'or (1).

A quel titre la cire intervient-elle ici dans le Commentaire du *περὶ ψυχῆς*? Est-ce une simple comparaison analogique? Ou, au contraire, l'image que l'anneau imprime sur la cire serait-elle, à la rigueur, intentionnelle? L'intentionnel est-il un genre dont la connaissance serait une espèce, ou constitue-t-il, dans le vocabulaire thomiste, le caractère essentiel du connaître? Un texte du *de spiritualibus creaturis* va peut-être nous éclairer sur ce point.

A l'article I, la onzième objection apporte un motif grave de ne pas croire à la pure spiritualité des anges. S'il n'y a dans l'ange absolument aucune matière, il est pure forme, pure intelligibilité : l'abstraction ne peut donc jouer par rapport à cette forme, puisqu'elle n'a pas de matière à en séparer. Par conséquent, l'espèce intelligible qui, dans un autre pur esprit, représenterait cet ange, se confondrait avec son être même, et les deux anges, le connaissant et le connu, se confondraient dans une présence de contact : l'un serait substantiellement dans l'autre. Or on sait que Dieu seul est présent dans l'intérieur des esprits. L'absurdité de la conséquence doit faire rejeter le principe. Les anges ne sont donc pas de purs esprits.

La réponse à l'objection y relève une confusion. C'est une erreur de croire que la connaissance intellectuelle consiste nécessairement en une abstraction qui laisse de côté la matière et ne retient que la forme. Si la pensée n'avait pour rôle que de constituer l'intelligible en l'isolant, elle n'aurait rien à faire par rapport à un pur esprit, et nous devrions avouer que l'ange connu est la connaissance qu'on a de lui. En réalité, la connaissance est bien autre chose : l'espèce intelligible qui est dans l'intellect de l'ange connaissant diffère de l'ange connu, « comme l'être intentionnel diffère de l'être qu'il dit être réel en nature », comme l'espèce de la couleur qui est dans l'œil diffère de la couleur qui est sur le mur (2). Si nous comprenons bien le « *quod dicit esse ratum in natura* », l'être intentionnel n'est pas seulement la ressemblance qui reproduit une forme et en quelque sorte la vise, comme l'image imprimée sur la cire, mais la ressemblance qui, par elle-même, déclare, *ratifie*, authentifie l'existence d'un être de nature à quoi elle ressemble et dont pourtant elle diffère du

(1) *Comm. de an.*, II, lect. 24. Nous faisons peu d'usage des Commentaires de S. Thomas sur Aristote, et seulement lorsque la doctrine que S. Thomas explique est certainement adoptée par lui, c'est-à-dire se retrouve ailleurs sous d'autres formes.

(2) *Species intelligibilis quae est in intellectu angeli intelligentis differt ab angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete. De spir. creat.*, q. 1, a. 1, ad 11.

tout au tout. « Intentionnel » équivaut donc à l'essence même du connaître. En employant ce mot et en essayant d'en préciser le sens, saint Thomas a essayé de décrire, en son intimité, l'essence du connaître. Sans doute, le connaître est une réalité première, il est impossible de le définir, puisqu'on ne saurait le ramener à des éléments plus premiers que lui; on ne le peut que suggérer par une description. En caractérisant le connaître comme être intentionnel, saint Thomas commence cette description.

III. — PRÉSENCE SPIRITUELLE

Tout à l'heure nous nous sommes rappelé qu'aucun être n'entre à l'intérieur d'un autre pour lui être présent avec sa réalité même : Dieu seul tombe d'en haut, illabitur, dans les êtres qu'il a créés. Laissons encore une fois la métaphysique de l'*illapsus* divin et de la transcendance des créatures les unes par rapport aux autres, pour nous borner à constater. C'est un fait que rien ne pénètre, avec sa plénitude et densité propre, dans notre esprit. Ce qui est présent à notre esprit, c'est lui-même, mais de différentes façons. La tendance d'un être est en lui selon son mode et sa mesure. Il y a en nous des tendances physiques, sensibles, intelligible. Cette dernière est en nous intelligiblement, et par conséquent, elle est connue par l'intellect : nous savons que nous voulons, nous savons ce que c'est que vouloir, et nous savons même ce que c'est que la volonté (1). De la même manière les principes intellectuels de nos actions sont en nous, et saint Thomas emploie ici le mot de *présence* : les arts sont *présents* dans l'âme (2). Mais surtout mon âme est présente à elle-même. Présence diaphane, qui a besoin, pour être perçue, d'un obstacle qui arrête la lumière : notre intellect, on le sait, est primitivement le tableau qu'on a râclé et où rien n'est écrit, tabula rasa, la puissance qui doit être mise en acte par la connaissance d'un corps pour pouvoir s'apparaître à soi-même. Reste cependant que notre âme est présente à soi, et pour avoir de notre âme la première connaissance (pour savoir qu'elle existe), sa présence suffit, car cette présence est le principe de l'acte par quoi elle se connaît (3).

Ainsi, nous ne connaissons que ce qui nous est présent sensiblement

(1) *Sum. Th.*, I^a, q. 87, a. 4.

(2) *Ibid.*, ad 3.

(3) Quantum ad cognitionem habitualement, anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens. *Ver.*, q. 10, art. 8.

ou intelligiblement. Mais être présent n'est pas identique à être connu : il y a une présence inconsciente qui n'est pas une absence. Ce sont là des constatations primitives, que les modernes placeraient dans la phénoménologie de la conscience : la métaphysique de la connaissance en doit tirer parti, mais après les avoir analysées autant qu'elle en est capable.

IV. — IMMUTATIO SPIRITUALIS

Cette idée de présence, condition et facteur de la connaissance, risquerait de nous tromper, si nous cédions à la paresse intellectuelle en nous arrêtant à la conception trop facile d'une présence fixe. Notre connaissance (nous ne disons pas la connaissance en général : c'est une tout autre question) qui est immanente, est aussi un devenir. Devenir spirituel, nous le savons déjà : les mots *immutatio spiritualis* en disent le caractère générique. Il y a des changements physiques (*immutatio naturalis*), tels que ceux qui se passent dans notre corps : la cause qui agit sur lui y introduit un changement qui affecte sa réalité physique. Il y a d'autres changements, ne consistant pas en l'introduction d'une modification physique, ou plutôt, dirions-nous aujourd'hui, qui se superposent à elle. Nous croirions, avec moins d'assurance que saint Thomas, que la forme de la couleur est dans l'œil sans le colorer; mais nous constatons que notre vision est tout autre chose que l'action de la lumière sur chaque élément de la rétine. Car elle est une, continue, indivisible, qualitative. Déjà l'opération du sens requiert une *immutatio spiritualis* (1). Nous ne parlons du sens que pour arriver à l'intellect. Là les formes existent à l'état d'universalité : Platon disait même qu'elles existent à l'état d'immobilité, et il avait raison sur ce point, bien qu'il en tirât la conséquence fausse de leur réalité séparée en dehors de l'intellect et des corps. Car elles possèdent des caractères de nécessité bien connus, et ce qui ne peut pas ne pas être est évidemment immuable. Que l'intellect ait en lui, à l'état d'universalité et d'immobilité, ce qui dans le monde est singulier et toujours en devenir, dans cette opposition à l'égard

(1) Est duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. *Sum Th.*, I^a, q. 78, a. 3.

du monde des corps apparaît sa spiritualité (1). Nous pourrions développer ce caractère par des considérations logiques : si saint Thomas s'appuyait peu sur la logique des sciences, il avait déjà, dans l'*Organon*, plus qu'il n'en faut pour prouver la spiritualité de la connaissance intellectuelle. En réalité, il recourt volontiers à des arguments plus faciles. C'est un fait, dit-il, que la connaissance s'étend en dehors du connaissant, et même c'en est le caractère le plus frappant. Or elle s'étend en dehors du connaissant dans la mesure où celui-ci participe à la spiritualité. Comparez les sens les uns avec les autres, comparez-les avec l'imagination, puis avec l'intellect, ou avec les intellects inégalement doués : l'étendue de la connaissance dépend de son indépendance par rapport à la matière. Car la matière limite l'opération à un terme fixe unique. Mes yeux, spirituels puisqu'ils voient tout l'espace, sont matériels puisqu'ils ne voient que des couleurs. Mon intellect est purement spirituel, puisque son objet est l'être en sa totalité, mais précisément isolé des supports matériels qui le font connaître aux sens (2).

En insistant sur le caractère spirituel de la connaissance, en voyant en elle la présence de formes immuables, nous venons d'introduire un paradoxe : la connaissance humaine n'est-elle pas avant tout un devenir ?

Elle l'est bien en effet, mais elle ne l'est pas comme le sont les réalités corporelles. Celles-ci, en se transformant, passent d'un contraire à un contraire; elles n'acquièrent une qualité qu'en en perdant une autre; leur transformation est altération. Le devenir spirituel, lui, n'implique aucune perte. Lorsque l'homme instruit dans une science se met à y penser en acte, il n'a pas besoin de passer d'un contraire à un contraire, de perdre pour acquérir; il progresse en cela qu'il use d'une richesse déjà possédée (3). Saint Thomas commente ici le Philosophe, il parle de la science possédée habituellement, et ce n'est là qu'un cas dans l'évolution de la connaissance. Mais rappelons-nous que toute connaissance, même la sensible, est une *immutatio spiritualis*, et que cette évolution part d'un terme qualitatif que saint Thomas appelle forme. Toute connaissance est donc bien le développement immanent d'un germe mental, l'explicitation d'une richesse intérieure (4).

(1) *Sum. Theol.*, I^a, q. 84, a. 1.

(2) *Sum. Th.*, I^a, q. 84, a. 2.

(3) *Comm. de anima*, II, lect. 11.

(4) Voir plus haut, p. 15 et suiv.

V. — OBJECTIVITÉ DU CONNAÎTRE

La nature immanente du connaître, la présence de soi-même à soi-même, il faut avouer que ces notations rendent un son idéaliste, pour nous du moins qui sommes habitués à opposer Idéalisme à Réalisme. Mais la perspective idéaliste, si elle s'impose dans le Thomisme, est une perspective limitée, faisant partie d'un paysage plus vaste. La racine de la connaissance, écrit saint Thomas, c'est qu'elle convient au connaissant. Selon son habitude, il ne prend pas la peine de prouver cette évidence : on peut la nier en paroles, mais en fait qui douterait que connaître soit la condition, l'agent et le but de notre vie ? et que connaître soit adaptation ? Or, cette adaptation se manifeste d'abord en ce que nous sommes en mesure d'accomplir certaines actions concernant la chose connue : il faut donc que celle-ci nous soit présente d'une certaine manière. Elle ne l'est pas, nous le savons déjà, en sa réalité corporelle (1). Si, en effet, elle pénétrait en nous ainsi, elle serait close dans le connaissant, elle n'y serait plus comme succédané d'un autre être, et le connaissant lui-même serait le terme de sa propre connaissance et de sa propre action. Si à l'inverse l'être connu était absolument le même en soi tel qu'il est dans le connaissant, si, en d'autres termes, il était une connaissance, il devrait se connaître de la même manière que le connaissant se connaît lui-même. Ou solipsisme, ou multiplication indéfinie de monades toutes parfaitement et actuellement connais-santes, dirions-nous dans le langage d'aujourd'hui. L'une et l'autre hypothèse, si on les prend à la rigueur, comme il le faut, sont intenables (2). Nous devons donc distinguer l'objet connu de la connaissance qu'on en a, et il n'est présent dans le connaissant que par un substitut qui prend la nature de celui-ci.

Nous comprenons maintenant pourquoi la forme qui est au principe

(1) Voir plus haut, pp. 14, 16.

(2) *Haec est cognitionis radix, quod ei cognitio conveniens est. Nam nisi cognitum esset aliquo modo in cognoscente, non posset in cognoscente progredi operatio pertinens ad rem cognitam, cum omnis operatio conformetur formae operantis. Rursum, si materialiter forma rei cognitae in cognoscente esset, terminaretur ad cognoscentem, et non esset in eo ut alicujus alterius, et sic non posset aliud cognosci per ipsam. Et iterum si hoc modo esset in cognoscente sicut in cognito, sequitur quod cognitum semper cognosceret se eodem modo quo a cognoscente cognoscitur, quod patet esse falsum. *Contra Gent.*, I, 70 (ratures du manuscrit autographe). (Rome, Imprimerie de la Propagande, 1878, p. 98). Il semble que presque toujours S. Thomas a abandonné ses brouillons pour des motifs de composition, non pour ce motif qu'ils n'exprimeraient plus sa pensée.*

de la connaissance est une « similitude ». En effet, le mouvement ou l'opération de la connaissance s'accomplit dans l'esprit : il est donc besoin, pour connaître quelque chose, et surtout si cette chose ne peut être unie à l'esprit comme objet de connaissance (ce qui est toujours le cas pour nous, esprits incarnés) que nous en ayons dans l'esprit une « similitude » (1).

VI. -- L'INTELLECT AU POINT DE VUE DE L'ÊTRE

Bien plus, d'une « similitude » nous avons toujours besoin dans les conditions de notre existence terrestre, même quand l'intellect se connaît lui-même ou connaît l'âme. Un raisonnement instinctif nous oblige à distinguer l'intellect de ses propres opérations : ceux même qui prétendent tout réduire à la pensée actuelle parlent d'une activité de l'esprit. C'est ce que saint Thomas exprime, dans le langage médiéval, en disant que l'intellect était en puissance (et alors il n'était pas rien) et qu'ensuite il connaît en acte. Par conséquent, l'être de l'intellect et son acte d'intellection, l'*esse intellectum* et l'*ipsum intelligi* ne sont jamais identiques. Quand l'homme se connaît lui-même, la connaissance qu'il a de lui n'est pas l'« homme naturel », mais une similitude (2).

(1) *Ver.*, q. 10, a. 9, ad 7.

(2) *Ver.*, q. 10, a. 8.

CHAPITRE II

INTELLECTUS AGENS

I. — LA PRIMAUTÉ DE LA PENSÉE

La connaissance, réalité purement spirituelle, se présente à nous au-dessus d'une réalité organique, qui paraît à la fois plus solide et moins cohérente. Saint Thomas, avec son amour bien connu pour les essences fixes, pour les choses immuables, ne va-t-il pas attribuer la primauté au physique ? Non, car tout ce qui est imparfait dérive du parfait, et les formes existant dans les choses sont imparfaites. Elles existent, en effet, particularisées, elles ne réalisent pas la plénitude commune de leur essence. Comment donc existeraient-elles par elles-mêmes, puisque leur existence est beaucoup moins que leur nature ; qu'elle est, non pas une surabondance ou une plénitude, mais un manque ou une absence ? Il est clair qu'elles dérivent de formes parfaites et non particularisées. Jusqu'ici, nous sommes dans le Platonisme : la pierre physique suppose l'Idée de la pierre. Mais ce qui suit nous fait dépasser le Platonisme : « or de telles formes ne peuvent être que des formes pensées », puisqu'on ne trouve pas de formes en leur universalité ailleurs que dans l'intellect. Ne lisons pas plus loin cette démonstration, qui ailleurs aboutirait à Dieu, et qui va servir ici à préciser la nature des anges. Regardons-en seulement la portée épistémologique : le monde où nous vivons est un mélange d'intelligible et d'une réalité qui, si elle n'est pas en soi intelligible, résiste du moins à notre intellect à nous. Cet intelligible devenu incommunicable, opaque, dépend évidemment de l'intelligible communicable et diaphane que nous connaissons. L'un est au-dessus de l'autre et en est la raison. Mais que pourrait être un intelligible qui

ne serait pas connu ni connaissant ? Ainsi la Pensée est nécessairement le premier existant et la raison de tout (1).

L'analyse de l'être concret, sous ses deux aspects d'essence universelle et d'existence singulière, suppose, comme condition a priori, la Pensée vivante. L'analyse du devenir aboutit à la même condition première. « Tout agent agit pour une fin ». Cet axiome a été tant de fois répété par l'Aquinate, que les modernes en oublient le sens authentique. Il signifie que toute transformation tend vers un terme fixé : aucun événement, considéré en lui-même, n'est imprévisible. Si, en un cas donné, n'importe quoi sortait de l'état de choses précédent, la production d'un événement plutôt que d'un autre serait sans raison d'être, inintelligible. Pour l'intellect, l'inintelligible n'est pas. D'ailleurs, autant que nous le pouvons constater, tout changement s'oriente bien vers un terme déterminé. Mais que le devenir soit dirigé vers ce qui n'est pas encore, que le futur prédétermine le changement présent, c'est là une adaptation de l'agent qui n'a pas sa raison en lui (s'il n'est pas spirituel) et qui ne peut être réalisée que par un intellect (2). Ainsi la possibilité même de l'action en général n'est possible que par la pensée : le mécanisme est incompréhensible s'il n'est pas monté par l'Esprit. La Pensée est antérieure à tout.

II. — COMMENT L'INTELLECT REÇOIT LES FORMES

Nous vivons dans un monde de corps, nous sommes nous-mêmes des corps; les corps sont le premier objet qu'atteigne la pensée

(1) Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto. Nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae, quia particulariter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu, et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes. Sic enim solum possunt esse operantes. *Cont. Gent.*, I, 44. Ce raisonnement ne suppose pas les preuves de l'existence de Dieu par le mouvement ou par la contingence, etc.; il vaut absolument. La primauté de la Pensée est bien un des fondements du Thomisme.

(2) Omne agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur, quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; *aliter convenientia actionis ad finem casualis esset... Impossibile est, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem* : quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex se ipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri... et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. *Pot.*, q. 1, a. 5.

humaine, ils sont son objet naturel. C'est là une thèse si souvent et si tranquillement affirmée par saint Thomas qu'il est inutile d'y insister. Mais quelque plongée dans le monde corporel que soit la pensée humaine, elle n'y est pas submergée, et à vrai dire elle le domine plus qu'elle n'en est dominée. Car aucun corps n'a ce qu'il faut pour agir sur l'esprit. Rien, en effet, n'est capable d'agir en dehors de sa propre sphère (*nihil agit ultra suam speciem*), c'est-à-dire en dehors des conditions de son activité. Or la forme corporelle est matérielle et individuée, tandis que l'acte d'intellection reçoit son espèce de son objet universel et immatériel. Comme nous l'avons vu, le fait d'entendre est purement spirituel, il est au delà de l'espèce et de la forme de quelque corps agissant que ce soit (1). La connaissance intellectuelle ne sera donc pas le résultat d'une action des corps sur l'esprit, mais d'une action de l'esprit sur les corps. Nous n'avons d'ailleurs qu'à regarder en nous-mêmes l'évolution de notre propre pensée, pour voir comment notre intellect reçoit les formes. Quand il s'opère dans un corps un changement profond, la nature nouvelle ou la qualité nouvelle que reçoit ce corps y entre à titre strictement individuel. Il n'est même pas besoin de faire appel à cette notion de changement substantiel, à laquelle nos contemporains auraient trop d'objections à faire : considérons le monde physique tel qu'il est, avec ce qu'il présente d'intelligible. Ces caractères intelligibles, tels qu'à travers la perception ils s'offrent à la pensée, sont strictement individuels, ils sont violemment « contractés » à la mesure d'un individu qui exclut tout ce qui n'est pas lui. Au contraire, la forme intellectuelle est indemne de pareille « contraction », elle est possédée en sa nature commune et universelle, elle est présente « *secundum rationem suae communitatis* ». Concluons que l'être doué d'intellect ne reçoit pas les formes en raison de sa matière, mais en une raison et selon une mesure absolument opposée à la matière (2). C'est dire que l'intellect se donne lui-même la forme qui l'éclaire, il n'est pas passif dans la production de cette forme. Le signe de cette activité productrice, c'est le passage que sans cesse nous opérons du concret à l'abstrait : la forme engagée dans la matière était inconnaissable; dès qu'elle en est extraite, et, par conséquent, que d'individuelle elle est devenue universelle, elle est objet de pensée (3).

Sa dignité est incommensurable par rapport à l'existence humble

(1) *Cont. Gent.* III, 84.

(2) *De spirit. creat.*, a. 1.

(3) *Cont. Gent.*, I, 44.

et « contractée » des formes corporelles. « Plus quelque chose est simple et abstrait, d'autant plus il est, de par soi, noble et haut. Et c'est pourquoi l'objet de l'intellect est au-dessus de l'objet de la volonté » (1). L'unité, la simplicité sont assurément la première œuvre et la première marque de la pensée; à cette simplicité le Docteur Angélique joint le caractère abstrait et semble l'identifier avec elle. La suite de notre étude nous découvrira la portée de l'« abstrait », qu'il serait imprudent de confondre avec le résidu très pauvre que ce terme désigne dans notre langage philosophique courant. Notons dès maintenant que le reliquat vide laissé par une suppression progressive des données sensibles ne serait plus qu'un rien pour l'esprit. Or, « l'intellect et l'intelligible sont d'un seul et même genre, comme la puissance et l'acte ». Autrement dit, l'intelligible en acte est la plénitude de la pensée, il est la pensée même en sa vie et en sa richesse. Dieu n'appartient pas au genre de l'intelligible, puisqu'il est au-dessus de tout genre; mais il est le principe de l'intelligibilité. En fait donc, ce que nous appelons abstrait est fondé dans la Vérité de Dieu et s'offre à notre esprit avec cette richesse qui est la présence spirituelle. Seulement nous manquons de notions et de mots pour exprimer cette présence diaphane; et comme nous ne possédons l'intelligible que s'il est exempt et séparé de la matière, nous le désignons plutôt par le procédé négatif que par le procédé positif (2). Mais ne confondons pas le réel avec les procédés du langage qui en rappellent la genèse en nous plutôt que la nature.

Voulons-nous savoir ce qu'est l'intelligible, et si nous le possédons ? Il n'est que de regarder l'« intelligere », car l'intellect est en acte, quand il peut accomplir sa propre opération. Ce n'est pas là définir l'acte de comprendre (le définir n'est pas possible, puisqu'il est lui-même le présupposé de toute définition), mais en prendre conscience. En général, on possède une forme, quand on est en mesure d'exercer l'opération de cette forme. En ce qui concerne celle qui est le principe de l'intellection, celui qui ne la possède pas ne pense pas; celui qui a l'*habitus* de la science la possède en un état intermédiaire entre la passion pure et l'acte plein, car il est en mesure d'agir quand il veut, et de faire passer cette forme à « l'acte second » (3). Puisque l'intelligible, fruit de l'abstraction, est notre pensée même en acte, regardons-la pour savoir ce qu'elle est.

La nature des choses corporelles, nous l'avons déjà vu, est ce que

(1) *Sum. Theol.*, I^a, q. 82, a. 3.

(2) *Per remotionem quam per positionem. Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 4.

(3) *Comm. de anima*, III, lect. 8.

nous connaissons naturellement d'abord. Dans le langage thomiste, ces natures portent le nom logique de « quiddités » (réponses à la question « quoi ? ») Telles que nous les visons, elles sont les choses elles-mêmes : il est trop clair que, lorsque nous pensons d'un premier jet ou même que nous raisonnons sans faire œuvre de réflexion expresse, nous ne distinguons jamais une réalité de notre représentation de cette réalité : ce sont les choses que notre pensée a directement pour terme. Si nous distinguons les natures des choses, c'est beaucoup moins pour les opposer à nos représentations qui en seraient les signes, que pour les opposer aux objets qui les réalisent. N'importe qui discerne dans un corps sa nature qui lui est commune avec les autres corps de même espèce, et les particules matérielles qui réalisent cette nature; le philosophe de la physique, le « naturalis » discerne donc la *res* et le *quod quid est ejus*. Mais le « naturalis » ne fait que commencer l'inventaire de l'intelligible : aussi bien que les « naturalia », les « mathematica » ont dans la matière leurs formes. Enlevez par la pensée les qualités sensibles, reste la grandeur continue qui les portait. De même que la couleur sensible de cette table diffère de la nature de cette couleur, la grandeur de cette table, objet de l'imagination, n'est pas la nature mathématique dont traite le savant. En poursuivant l'analyse on découvrirait, au delà des natures mathématiques, l'être et ses propriétés universelles. Ainsi la connaissance d'un corps, d'une pierre, par exemple, qui sous un aspect, est assez simple pour être appelée « indivisibilium intelligentia », est, sous un autre aspect, complexe, et résoluble en portions. Devrons-nous attribuer à l'intellect la connaissance de tous ces éléments ? La question se pose : si les objets mathématiques sont en eux-mêmes objets de l'imagination, qui sait si d'autres éléments de la nature corporelle ne sont pas du domaine de cette puissance ? Cependant, c'est un fait que nous comparons entre eux l'universel et le particulier, nous rapportons les natures universelles aux sujets particuliers qui les réalisent : or comparer, instituer des rapports, suppose un principe d'unité. C'est donc l'intellect qui connaît les natures métaphysiques, mathématiques, physiques, l'être, la grandeur, la qualité, et les réalisations singulières de ces natures : reste à savoir s'il connaît tout cela par une seule espèce d'opération. Concluons que l'objet de l'intellect est la « quidditas rei », telle qu'elle est dans les choses, mais appréhendée d'une autre manière que celle où elle existe dans les choses sensibles (1). Et puisque les objets physiques n'ont pas

(1) *Comm. de anima*, III, lect. 8.

la capacité d'agir par eux-mêmes sur l'esprit pour y prendre une existence spirituelle, nous devons attribuer à l'intellect lui-même cette opération qui consiste à tirer, de la matière individuant, l'espèce universelle (1).

III. — L'INTELLECT AGENT. LE « LUMEN INTELLECTUALE »

Mais prenons-y garde : prendre en séparant, c'est une opération que l'intellect fait perpétuellement, mais qui varie beaucoup. Ce qui est pris varie, et la manière de le prendre. Dans toute science, on commence en laissant de côté les connaissances accidentelles et en gardant seulement celles qui tiennent par elles-mêmes (per se) : cette dissociation de l'universel et du particulier est commune à toute science. On s'aperçoit qu'elle est une séparation de jugements. Il y a une manière de trancher qui pénètre beaucoup plus avant, et qui mérite seule, selon saint Thomas, le nom de « séparation », et elle n'a lieu que dans « la science divine ou dans la métaphysique ». Elle consiste à opérer une séparation entre des connexions nécessaires, donc encore entre des jugements. Reste la troisième manière de trancher : elle n'isole pas des jugements, elle forme les natures sur lesquelles portent les jugements, et puisque les quiddités forment le domaine de la métaphysique, elle s'exerce aussi dans ce domaine (2). Cette action formatrice de l'intellect est celle dont nous avons à nous occuper.

Quelque actif que soit l'intellect, il n'agit que s'il y a une cause ou une occasion, et il vise autre chose que lui. D'une manière qu'il faudra préciser plus tard, la forme intellectuelle a son origine ailleurs que dans l'intellect. Lorsque celui-ci conçoit la quiddité d'une chose subsistant hors de l'âme, une communication s'opère à partir de cette chose qui existe par elle-même : d'elle notre intellect reçoit « de quelque manière » la forme, laquelle forme intelligible existant dans notre intellect « vient » (progreditur) « en quelque manière » de la chose extérieure (3). Mais à peine avons-nous essayé d'exprimer

(1) *Sum. Th.*, I^a, q. 85, a. 1.

(2) Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae separatio dicitur propria; et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem quae format quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili, et haec competit metaphysicae. Tertia secundum compositionem universalis a particulari; et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis : quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se. *Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3 (à la fin du corpus articuli).

(3) *Pot.* q. 2, a. 1.

ce fait primitif indéniable, que l'expression nous a trahi et nous devons y apporter des réserves.

Première réserve. Nous disions que la forme « vient » (*progredditur*) de la chose. C'est une image qui risque de tromper les naïfs : bien entendu, le monde sensible ne se transporte pas dans notre âme (1) : si la forme qui va nous faire penser est la forme de la chose, il est clair qu'elle n'est pas la même numériquement que la forme de la chose, elle ne l'est que spécifiquement (de là, sans doute, le nom de *species* qu'on lui donne d'ordinaire; autrement dit, elle lui est semblable, non identique. En effet, si réellement la forme physique coïncidait avec la forme intelligible, elle devrait posséder des dimensions dont pourtant elle serait privée (2).

Deuxième réserve. Le mot « *progredditur* » était imprécis : le mot « *forma* » ne le serait-il pas aussi ? *Forma progredditur* : est-ce à dire que, la matière enlevée, la forme soit un résidu qui, *tel quel*, s'offre à l'esprit ? Saint Thomas, il est vrai, emploie, quand il parle de l'abstraction, des expressions qui concernent des objets déjà constitués : on croirait que l'opération consiste à enlever une écorce pour isoler un noyau solide préexistant. Il se demande, par exemple, comment nous y prenons ce qui est séparé des sens, soit les substances immatérielles, soit les objets mathématiques. De ce qui est conjoint dans la réalité, répond-il, nous pouvons très bien connaître l'un sans l'autre, pourvu du moins que l'un ne fasse pas partie de la nature de l'autre. Ici, nulle difficulté. Mais lorsque les éléments sont inséparables, comme le camus et le nez, nous les pouvons néanmoins considérer isolément, quoique nous ne les puissions supposer ni connaître séparés. C'est le cas des objets mathématiques, qu'on peut regarder à part de la matière sensible, bien qu'ils ne puissent exister sans elle (3). Saint Thomas parle ici comme si l'abstraction trouvait son objet constitué, et comme si toute l'initiative de l'esprit consistait à mettre provisoirement entre parenthèses ce qui de soi est inséparable. Mais lui-même nous a dit combien il est difficile de parler des opérations spirituelles (4) : nous n'avons pas d'autre moyen que d'employer des mots qui sont faits pour désigner des actions matérielles. Lui et ses lecteurs le savaient, et c'est pourquoi il ne prenait pas garde à l'impropriété de comparaisons dont ses écoliers comprenaient

(1) Ci-dessus, pp. 14 et 16.

(2) *Quodlib.*, VIII, 3, ad 2.

(3) *Comm. de anima.*, III, lect. 12.

(4) De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. *Sum Th.*, I^a, q. 3, a. 3, ad 1.

le sens exact. L'opération abstractive se présente à nous sous l'image d'une séparation tranchante, parce que nous avons l'habitude de séparer les corps et les morceaux des corps, mais ce n'est là que la condition de l'opération intellectuelle. Au fond, le rôle essentiel de l'intellect est de faire exister du spirituel, comme l'ont révélé nos premières analyses (1). L'intellect est une efficace (virtus) immatérielle active, capable de faire les autres choses semblables à elle-même, c'est-à-dire à les faire immatérielles. De même, il n'y avait pas de couleurs dans l'obscurité : la lumière les fait surgir. Dans la nuit, les couleurs n'étaient qu'en puissance, à la rigueur elles n'existaient pas : la lumière les fait exister. Ainsi la « lumière intellectuelle » fait exister l'intelligible (2).

Essayons, pour pénétrer ce mystère, de comparer entre eux quelques-uns des textes où saint Thomas parle du *lumen intellectuale*. Le mot et l'idée sont empruntés à l'expérience physique; saint Thomas le laisse entendre clairement (3). La fonction de la lumière qui éclaire nos yeux est double : elle les rend capables de voir, et elle donne au visible l'actualité qui lui manquait. La lumière intelligible aura donc deux fonctions analogues, et nous la définirons par les deux caractères, à supposer qu'ils soient toujours simultanés : *ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel id quo aliquid fit nobis notum*. En réalité, nous savons par expérience que les deux fonctions sont indépendantes l'une de l'autre. Lorsque le maître livre au disciple un fait ou un principe pour l'aider à comprendre, lorsque surtout il le conduit pas à pas progressivement du simple au complexe, il lui communique une facilité, donc une force qu'il n'aurait pas s'il était seul. A l'inverse, le signe sensible qui conduit à une connaissance intelligible (les Sacraments), n'apporte pas à l'intellect une force supplémentaire, mais une forme, une *species*. Dans l'enseignement, l'aide fournie, le « medium » qui transmet instrumentalement la lumière de l'intellect agent, consiste en une série de jugements proposés ou suggérés (4). Ainsi la notion de *lumen intellectuale* recouvre à la fois l'évolution progressive des jugements et l'acquisition de l'intelligible. Remarquons que « l'objet connu, en tant que tel, possède en soi la lumière intellectuelle à l'état de participation, et c'est en vertu de cette lumière qu'il a de quoi fortifier l'intellect » (5). On reconnaît ici

(1) Ci-dessus, p. 25.

(2) *Comm. de anima*, III, lect. 10.

(3) *Ver.*, q. 9, a. 1.

(4) *Ver.*, q. 9, a. 1, ad 2.

(5) *Ibid.*

l'application d'une loi énoncée par Aristote : tandis que les objets sensibles intenses fatiguent nos organes corporels et mettent assez rapidement ceux-ci hors d'état de percevoir, les objets intelligibles sont pour l'intellect une force et une joie, et la contemplation, par elle-même, pourrait être une joie éternelle. Encore faut-il que l'action de l'intelligible, pour être efficace, soit proportionnée à la connaissance à acquérir et à la vigueur que possède déjà l'intellect. Par exemple, le métaphysicien, le « naturalis », le médecin usent, chacun dans sa science, de principes d'inégale ampleur : ce qui serait un secours pour le médecin empêcherait le métaphysicien de comprendre, et réciproquement (1).

En somme, la lumière intellectuelle apporte à l'opération une efficacité qui s'exerce par la progression d'une série de jugements ou dans la création du spirituel, en fournissant des formes intelligibles. Exerçant une activité en vue d'un acte déterminé, il faut aussi qu'en elle-même elle possède une structure déterminée; elle est donc, elle aussi, une forme. Saint Thomas le dit en toutes lettres : l'intellect humain possède une certaine forme, à savoir la lumière intelligible, qui de soi est capable de connaître certains intelligibles, ceux à la connaissance desquels nous pouvons parvenir par les choses sensibles (2). La lumière intelligible par excellence est donc ce que saint Thomas appelle ailleurs l'intellect agent (3).

IV. — ESPÈCES D'ABSTRACTION

Si l'intellect agent est la forme aux multiples fonctions : séparer la forme de la matière pour rendre la forme intelligible, promouvoir le jugement, la première fonction est celle dont l'autre dépend et elle constitue l'abstraction. A son tour, cette fonction créatrice de l'intelligible n'est pas simple. Saint Thomas distingue des espèces d'abstraction. Mais le principe selon lequel il les distingue n'est pas

(1) *Ver.*, q. 9, a. 1, ad 3.

(2) *Sum Th.*, I^e II^{ae}, q. 109, a. 1.

(3) In intellectu humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentielle intellectus agentis. *Ver.*, q. 12, a. 1. La propriété qu'a l'intellect agent de rendre intelligible en acte est appelée lumen. *Ver.*, q. 10, a. 6, ad 1. De même, *De spirit. creat.*, a. 10. Ailleurs, la terminologie change : S. Thomas oppose les *species intelligibiles*, grâce auxquelles fit *apprehensio rerum*, au *lumen intellectuale*, grâce auquel *perficitur iudicium de apprehensis*. *De malo*, q. 16, a. 12. Quand un ange en illumine un autre, il ne lui infuse pas de nouvelles *species*, mais l'ange illuminé, par le moyen de celles qu'il possédait déjà, est en mesure d'étendre sa connaissance. *Ver.*, q. 9, a. 5.

partout le même. Essayons de voir si ces classifications de l'abstraction sont irréductibles. Cette recherche est importante, car elle nous permettra de prévoir des domaines peu explorés quant à la structure de la forme intelligible et quant à l'activité de l'esprit.

Nous avons la notion d'homme; tirons-en la notion d'animal qu'elle renferme, voilà une abstraction. Maintenant, tirons la forme hors de la matière sensible, le cercle mathématique hors de la roue, voilà une autre abstraction. Dans le premier cas, en laissant de côté le caractère rationnel de l'homme, j'ai substitué une notion nouvelle à une autre : l'animal n'est pas l'homme. Dans le second cas, la matière et la forme, désormais isolées, subsistent séparément dans l'intellect, le cercle et l'airain (1). La première abstraction, que saint Thomas appelle *abstractio universalis a particulari* (2), brise l'union du tout et des parties : par exemple, dit saint Thomas, elle considère la nature essentielle en dehors de ses parties accidentelles, l'homme sans son pied ou son doigt. Il est clair que le même nom recouvre deux opérations passablement différentes : séparer l'animalité de l'humanité et séparer l'homme de son doigt. Dans le premier cas, on tranche entre des éléments essentiels, et dans le second cas, entre des éléments essentiels et des éléments accidentels. Mais les deux cas coïncident dans leur opposition à la première abstraction qui, au lieu de rompre l'union entre les parties et le tout formel, rompt l'union entre la matière et la forme. Encore convient-il de ne nous pas méprendre sur la nature de la première et de la seconde abstraction. Celle qui sépare forme et matière ne sépare pas la forme substantielle : que pourrait bien signifier celle-ci si on prétendait la comprendre sans la matière qui seule la réalise? L'abstraction ne sépare pas, même idéalement, la forme substantielle de la matière, mais la figure de la quantité. Quant à l'abstraction qui prend le tout à part des parties, on serait tenté de croire qu'une autre abstraction est possible, le procédé inverse, qui prendrait à part une partie. Or ce serait une illusion, car aucune partie, en tant que telle, n'a de sens que par le tout : si le doigt n'était pas le doigt d'un être animé, il ne serait pas un doigt, mais un corps chimique. L'abstraction n'a donc pas la puissance d'isoler les parties d'un tout corporel, mais celles d'un tout intelligible; je suis en droit par exemple, de regarder à part, dans l'espèce, certains éléments spécifiques, ou la ligne dans le triangle (3).

C'est à la suite de ces analyses délicates que le Docteur Angélique

(1) *Sum., Th. I^a, q. 40, a. 3.*

(2) Texte de la note précédente. De même *Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3.

(3) *Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3.

distingue la triple activité intellectuelle quant à la distinction créatrice des notions : l'activité qui forme les quiddités des choses, en les enlevant de la matière sensible, et c'est l'activité qui est à la base de la métaphysique; celle qui, à l'intérieur même d'une notion intelligible, en sépare d'autres, et saint Thomas attribue encore cette activité à la métaphysique; enfin celle qui laisse l'accidentel pour retenir l'essentiel, laquelle appartient à toutes les sciences. Cette conception de la science paraîtra peut-être empiriste. Remarquons du moins que l'abstraction qui saisit la forme à part de la matière diffère absolument de celle qui prend l'essence en laissant l'accident. Or, en quoi différaient-elles, si l'une et l'autre consistaient à laisser un superflu pour garder un reste déjà donné par l'expérience? C'est donc que l'action de l'intellect-agent est créatrice plutôt qu'isolatrice.

Un autre texte de la *Prima Pars* donne un tout autre partage de l'abstraction : per modum compositionis et divisionis — per modum simplicitatis. Le choix des noms était assez difficile, ils n'indiquent pas clairement la nature des opérations qu'ils désignent; une explication des exemples sont donc nécessaires. L'abstraction désignée par son rapport à l'analyse et à la synthèse consiste à comprendre qu'une chose n'est pas dans une autre : elle constate donc les résultats d'une analyse réelle et pose les éléments en vue d'une synthèse réelle. Celle qui est désignée par son rapport à la simplicité consiste à comprendre une chose sans en considérer une autre, bien qu'elles puissent être inséparables (1). La première est évidemment toujours légitime, puisqu'elle ne touche pas aux articulations de l'être. Mais la seconde, qui ne craint pas de regarder à part, dans un être, certains éléments intelligibles, et d'en laisser d'autres? Car c'est rompre l'unité essentielle de l'être. L'erreur serait réelle et définitive, si l'on considérait un objet *autre* qu'il est en réalité. Mais l'abstraction *per modum simplicitatis* n'accomplit pas cette faute : elle considère l'objet non autre, mais *autrement* qu'il est (2).

On voit aisément que les abstractions *universalis a particulari* et *formae a materia* font partie l'une et l'autre de l'*abstractio per modum simplicitatis*, laquelle consiste à dissocier l'intelligible en éléments premiers. Nous pourrions dresser déjà un tableau de la classification des espèces d'abstraction, si la séparation de la forme et de la matière ne donnait pas lieu elle aussi à des distinctions importantes. On sait que la

(1) *Sum Th.*, I^a, q. 85, a. 1, ad 1.

(2) *Ibid.*

matière peut être envisagée à un point de vue universel, *la* chair, *les* os, et à un point de vue individuel, *cette* chair, *ces* os. Lorsque nous formons l'idée d'homme, nous ne considérons plus *cette* chair, *ces* os (matière individuelle), mais nous retenons *la* chair, *les* os, car la matière sensible commune fait partie intégrante de la nature humaine. Garder la forme avec la matière commune, sans la matière individuelle, est ce genre d'abstraction que nous appellerons physique. Maintenant, opérons dans l'essence une section horizontale plus profonde : enlevons les strates superficielles de la matière sensible individuelle et de la matière sensible commune, autrement dit, les qualités sensibles, chaud, froid, dur, mou, etc., et fixons-nous sur la strate de la matière intelligible, qui est la substance soumise à la quantité. Les nombres, les dimensions, les figures, peuvent fort bien être étudiés en dehors des qualités sensibles, mais non en dehors de la substance soumise à la quantité : sans doute, il ne s'agit pas de *cette* substance quantitative (l'individuel a déjà été éliminé), mais en général de *la* substance quantitative. Ce genre d'abstraction est l'abstraction mathématique. Une dernière fois, opérons une section horizontale encore plus profonde, au dessous de la matière intelligible. Il ne nous restera que l'être, l'un, la puissance, l'acte, et autres éléments, lesquels peuvent être étudiés absolument en dehors de toute matière. Nous voici à l'abstraction métaphysique (1).

Le monde forme un tout : physiquement ou intelligiblement, les choses se touchent et soutiennent les unes avec les autres de multiples rapports. Sur ce tout, deux opérations séparantes peuvent s'exercer : l'une, par exemple, extrait les carreaux d'un pavage, tandis que l'autre trace des lignes sur un bloc de granit pour le scier ensuite. Telles sont les deux genres fondamentaux de l'abstraction. L'une isole dans le tout du monde des objets qui réellement existent pour soi; l'autre s'attaque aux formes, et, à la manière d'un réactif violent, pénètre jusqu'au cœur des formes pour faire jaillir les éléments de l'être et de la représentation. L'une de nos études les plus intéressantes et les plus malaisées sera celle de cette dissociation de l'intelligible.

(1) *Sum. Th.*, I^a, q. 85, a. 1, ad 2. M. MARITAIN interprète les trois degrés d'abstraction d'une manière beaucoup plus complexe. L'abstraction physique saisirait déjà l'être, et pourrait ainsi engendrer les concepts de la philosophie de la nature avec ceux des sciences physiques; l'abstraction mathématique donnerait lieu, par ricochet, à la génération d'êtres de raison qui, à leur tour, s'appliqueraient aux données physiques pour constituer les sciences empiriométriques. (*Les degrés du savoir*, pp. 265-302. *Philosophie de la nature*, pp. 15-29. *Science et sagesse*, pp. 73-115). Cette interprétation n'est pas exclue par les textes de S. Thomas, mais ils ne l'imposent pas non plus : il semble même plus naturel d'admettre que seule la troisième abstraction pense *explicitement* l'être.

Nous disons « dissociation », parce que la langue ne nous fournit pas de mot propre : car qui s'imaginerait que l'intelligible est fait de strates superposées qu'on laminerait à la manière d'ardoises ?

Maintenant nous sommes en mesure d'établir le tableau synoptique des espèces d'abstraction.

ABSTRACTION

{	1. par division et composition (comprendre séparément ce qui est séparé).	{	a materia sensibili individuali.
			a materia sensibili communi.
{	2. per modum simplicis.	{	a materia intelligibili
			séparer la nature spécifique des accidents
	1. formae a materia.		séparer le genre des espèces.
	2. universalis a particulari.		

CHAPITRE III

L' « INFORMATION » DE L'INTELLECT

FORMA. SPECIES INTELLIGIBILIS

I. — EXISTENCE DE LA SPECIES

Au moment où je pense, je suis ma pensée. Sans doute, je distingue ma pensée de mon corps, voire, avec moins de facilité, de mes sentiments. Mais en quoi mon intellect se distinguerait-il de son intellection au moment où il se connaît ? Cependant, avant d'accomplir cette intellection, mon intellect ne connaissait pas telle chose ou peut-être même était en sommeil : c'est uniquement pour cette raison et de cette manière que l'intellect diffère de l'intelligible, parce qu'il est et quand il est en puissance. Mais aussi, quand il pense, c'est-à-dire quand il devient l'intelligible, il faut bien qu'il y ait en lui une cause qui le change, qui réalise cette unité. Cette cause, c'est la *species intelligibilis* (1).

Une cause de changement, intérieure à un esprit, ne peut être autre chose qu'une qualité agissante, une « forme ». Quand saint Thomas est pressé, il se contente de cet argument ontologique : toute action vient d'une forme (2). Quand il enseigne ex professo le fonctionnement de l'âme humaine, il se livre à des analyses plus profondes, lesquelles constituent des preuves de la réalité et de l'efficience de la forme intelligible. Nous croyons pouvoir énumérer quatre de ces preuves. Bien entendu, saint Thomas ne les propose pas comme des preuves de ce qui lui paraît indiscutable ; mais s'il avait été contraint d'établir la réalité de la *species intelligibilis*, il

(1) *Sum. Th.*, I^a, 14, a. 2. *Comm. de anima*, III, lect. 8.

(2) *Illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Sum. Th.*, I^a, q. 55, a. 1.

n'aurait eu qu'à mettre sous forme de preuves ce que contenaient ses analyses.

1) Première preuve, celle-ci moins directe et moins péremptoire, par analogie physique. La connaissance sensible est déterminée par une forme imprimée dans l'organe : d'où viendrait la connaissance intellectuelle, sinon d'une forme, celle-ci purement spirituelle, imprimée dans l'intellect? (1) Mais peut-être prenons-nous pour un argument ce qui, selon saint Thomas, ne serait qu'une comparaison ou une explication.

2) Tout autre sera la portée des arguments proprement psychologiques. D'abord celui qui se fonde sur l'autonomie et l'irréductibilité de la connaissance : elle n'est pas l'acte du connu, mais du connaissant. C'est moi qui pense, moi seul, et cette opération m'est tellement personnelle qu'il m'est aussi impossible de la transporter dans un autre que d'accueillir en moi la pensée personnelle d'un autre. Ma pensée n'est pas plus affectée par le connu qu'elle ne l'affecte; la présence du connu n'est même pas nécessaire, car on connaît sans cesse des choses absentes. Cet objet que je connais n'agit pas sur moi à la manière d'un moteur qui pousse ou qui tire, et la connaissance que j'en ai ne lui apporte aucune modification. Si la connaissance a rapport à l'objet, ce n'est ni en tant qu'il serait principe d'action, ni en tant qu'il serait sujet subissant. Par conséquent, le principe de l'intellection est dans l'intellect, dans sa nature à lui. Nous l'appellerons forme, puisque son rôle est de faire agir l'intellect, et que son action provient de quelque modification de l'être de l'intellect (2).

3) Plus profondément, l'existence de la forme intelligible nous est révélée par un fait certain, bien que la constatation en soit délicate : l'identité de l'intellect en acte et de l'intelligible. Ce fait est souvent rappelé à la manière d'un principe, ou comme un enseignement reçu

(1) *Cont. Gent.*, I, 46.

(2) *Operationes animae, sensibilis dico et intellectivae, non sunt tales ut in exteriorem materiam transeunt, sed in operante persistunt, sicut intelligere et velle. Velle enim et intelligere non sunt actus voliti et intellecti, sed intelligentis et volentis... Harum igitur potentialium operatio non terminatur ad res exteriores, neque sicut ad principium agens, neque sicut ad subjectum patiens, sed ad eos (je suppose qu'il faut lire : ad eas) terminatur sola relatio potentiae operantis; quae quidem relatio consequitur formam operantis per quam operatur : sicut imaginatio per formam relictam a sensu habet operationem propriam in imaginatione consistentem; ad rem vero exteriorem, quam imaginatur, habet relationem per formam qua informatur, et ex hac relatione contingit quod imaginando cognoscit rem imaginatam. Et similiter intellectus, per formam intelligibilem qua intelligit, refertur, quadam similitudinis relatione, ad rem extra quam imaginando cognoscit. *Cont. Gent.*, I, 52 (litterae codicis autographi).*

du Philosophe (1). Mais quand il s'agit de scruter les replis de l'âme connaissante, c'est bien un fait que dégage l'analyse. L'acte de comprendre, nous l'avons vu — est un devenir intérieur qui aboutit à une expression. Ce devenir ne part pas de rien : nous-mêmes quand nous pensons, et que nous cherchons à saisir en pleine clarté notre pensée, nous nous rendons compte que ce progrès, puisqu'il va en avant, est déterminé par une poussée en arrière : le *a parte post* suppose le *a parte ante*. Sans doute, la pensée est une action mienne qui développe ce qui est mien : cependant l'objet connu, l'*intellectum*, n'est pas *ce que* fait ma pensée, mais *ce qui* la fait. Il le faut bien, puisque ma pensée est déterminée. Bien loin que s'opposent l'*intelligens ut agens* et l'*intelligens ut passum*, ils apparaissent, au regard de la réflexion, comme un seul principe. Connue et connaissant, lorsque de leur union est constitué l'unique, qui est le connaissant en acte, forment à eux deux un seul principe de cet acte qui est connaître. Qu'il eût fallu auparavant (auparavant n'a ici qu'un sens de priorité ontologique : nous sommes en dehors du temps) (2), l'action de l'intellect agent, et qu'à son tour la forme abstraite par lui atteigne l'intellect possible en état de passivité, c'est vrai : mais tout cela est accidentel par rapport au fait de connaître. Accidentel, parce que cela provient de notre condition humaine d'être lié à un corps et contraint de puiser la connaissance dans des images. Mais une fois réalisée l'union de l'intelligible et de l'intellect, l'intellection en sort comme l'effet sort de sa cause (3).

Un contact quelconque entre le connaissable et le connaissant ne suffit pas pour engendrer la connaissance : contact de juxtaposition dans l'espace, même contact spirituel d'images juxtaposées devant mon regard intérieur. Je sais, en effet, que rien n'est plus moi-même

(1) Par exemple, *Cont. Gent.*, I, 54 (lit. cod. aut.). *Intellectus in actu est intellectum in actu. Nam intellectus fit actu per speciem rei intellectae.*

(2) *Conceptio et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde, simul dum concipitur, est, et simul dum parturitur, distinctum est. Cont. Gent.*, IV, 11 (éd. Uccelli, p. 538; Rome, ex typog. polyg., 1878).

(3) *Actio... intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum, sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles... Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Ver.*, q. 8, a. 6.

que le principe de ma pensée. Que voulez-vous qu'il soit, sinon l'essence connue elle-même, ou sa similitude ? (1) D'une autre manière encore, lorsque se poursuit la croissance qui aboutit à l'éclosion de ma pensée, je me sens déterminé par un principe qui me détermine en m'enrichissant : le principe formel qui détermine l'intellect est au-dessus de lui, nobilior intellectu, puisqu'il en assure la perfection (2). Rien n'est plus certain, en effet, que cette dépendance de l'intellect par rapport au monde intelligible qui le met en acte. Il est vrai que cette dépendance, évidente quand il s'agit du jugement, a besoin d'être regardée avec plus d'attention quand il s'agit de ce qui est antérieur au jugement. On dirait que saint Thomas a voulu dépasser la doctrine augustinienne du jugement déterminé par les vérités éternelles, pour aller jusqu'aux éléments éternels de la vérité.

4) Le phénomène de la connaissance est un devenir, une « émanation » qui aboutit à une expression intérieure. Penser, c'est exprimer la forme intelligible dont l'intellect est gros : on y parvient de diverses manières, par des synthèses, par des analyses, en établissant des rapports (*componendo vel dividendo, vel qualitercumque conferendo*). Une fois que l'intellect a réussi à se faire une définition, ou un modèle à réaliser par l'industrie, ou toute autre organisation conceptuelle, par elle il atteint l'objet qu'il souhaitait de connaître. Mais pour créer cette forme il avait évidemment des matériaux : il formait sur l'écran une image parce qu'à travers le prisme passait le faisceau lumineux, il n'exprimait que parce qu'il possédait une plénitude. L'émanation avait donc pour source l'intellect enrichi d'une ressemblance de l'objet connu : l'intellection se définit « une émanation de l'intellect mis en acte par une similitude de l'objet connu » (3).

(1) Sicut materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quaedam emanatio formae ipsius magis quam materiae; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu. *Ver.*, q. 8, a. 6. Si l'on rapproche cette phrase du début, où la connaissance « stat in ipso agente ut perfectio ipsius », on a notre argument.

(2) Forma qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu. *Ver.* q. 8, a. 7.

(3) Ex hac specie intelligibili, qua primo intellectus informatur, procedit componendo vel dividendo, vel qualitercumque conferendo ad inveniendum aliquam formam intelligibilem, quae dicitur per intellectum formata; et hoc patet tam in intellectu speculativo quam practico : intellectus enim speculativus ex aliquibus communibus quae cognoscit, per hoc quod est eorum speciebus informatus, definitionem investigat, quamdam formam intelligibilem formans, quam accipit, quam essentiam diffinit. Similiter intellectus practicus formam artificiatu excogitat ex aliquibus praeconceptis, quae per aliquarum specierum informationem cognovit. Sic etiam imaginatio informata speciebus a sensu secundum actum relictis, novam formam adinvenit componendo vel dividendo, quam nunquam sensu percipit, sicut montes auratos, vel chimeram... Sic igitur respectu secundorum cognitorum

L'existence de la *species intelligibilis*, son origine déjà connue, nous permettent déjà de préciser la relation entre la connaissance et les choses. D'une part, les choses, telles qu'elles se présentent aux sens, ne sont pas l'intelligible que nous allons penser; c'est l'esprit qui dégage cet intelligible. D'autre part, sans les choses, nous serions, sans doute, capables de penser, mais nous ne penserions pas plus ceci que cela, nous ne penserions rien : il est trop clair que notre pensée est déterminée par l'action des choses. On peut résumer cette situation en disant que l'existence de l'espèce intelligible est due à l'activité de l'esprit, mais que sa détermination spécifique est due à l'action des choses (1). Pour qui se place au point de vue du comportement humain, ces affirmations sont indiscutables. « Il est vrai que notre esprit recoit la science des objets sensibles » (2), que l'intellect possible est mis en acte à la fois par l'objet sensible et par l'intellect agent. Mais ces affirmations, vraies pour le métaphysicien en leur généralité vague, sont précisées par l'épistémologue : c'est bien l'intellect agent qui crée les formes intelligibles; qu'elles soient déterminées spécifiquement, cela vient, non de l'objet immédiatement, mais des images (3).

II. — LA SPECIES, PRINCIPE D'ÉMANATION

On ne comprendrait rien à la nature de l'intellection si l'on se bornait à dire qu'elle est une opération. Opération, elle l'est sans doute; mais opération est le genre dont elle est une espèce. D'où et où va-t-elle? Qu'est-ce qui en constitue la nature spécifique? — On n'y comprendrait rien non plus si on n'y voyait que l'acceptation passive d'un intelligible, ou que la saisie d'un intelligible. Elle est bien aussi

in intelligente duplex intelligibilis forma consideratur : una qua intelligit tantum, utpote per eam ad intelligendum formata (le sujet est : operatio intelligentis); alia qua intelligit et cointelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans. Respectu vero priorum intellectuum est una tantum forma qua intelliguntur, quae non habet se ut qua (il faut évidemment lire : *ut quod*) intelligitur, in prima intellectus operatione; sed in secunda, per quam intellectus super seipsum redit, se habet etiam ut quod intelligitur. *Cont. Gent.*, I, 52 (lit. cod. autog.).

(1) Ipsa anima in se similitudinem rerum format... In mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum quae in rebus extra animam sunt in actu... *Ver.*, q. 10, a. 6.

(2) *Ibid.*

(3) Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatas rerum ex cognitione phantasmatum. *Ibid.*, ad 7. Le rôle des images sera traité au chapitre IV.

ceci et cela. Mais il y faut voir surtout son caractère le plus profond parce que le plus spirituel : elle est une émanation.

Tout pensé (omne intellectum), quel qu'il soit, du moment qu'il est en nous, est un élément qui réellement sort d'un autre (realiter progrediens ab altero). Ce sont les conclusions qui sortent des principes ; ce sont des conceptions d'essences qui sortent de conceptions premières par rapport à celles-ci ; ce sont des conceptions actuelles qui sortent de conceptions habituelles. Bien plus, il en est ainsi absolument pour tout ce que nous pensons, que nous le connaissons par le moyen de son essence, ou par le moyen d'une similitude. La conception est l'effet de l'acte de penser, et c'est pourquoi, lorsque l'esprit se connaît soi-même, sa conception ne peut pas être l'esprit, mais quelque chose qui est tiré de la connaissance de l'esprit (1). Ainsi, trois mouvements de la connaissance sont possibles : mouvement discursif qui va des principes aux conséquences, mouvement dialectique qui engendre les conceptions les unes des autres, mouvement expressif qui tire la conception de la forme intelligible. Le plus simple, et le seul qui nous concerne, est le troisième. Mais il est de la même nature que les deux autres, quoique dans les deux autres se mêlent plus ou moins des apports extérieurs à l'activité pure de l'esprit. Voyons donc ce qu'il faut entendre par émanation.

La flamme de l'incendie se propage : des étoffes et du bois sont transformés en braises. Ces corps subissent une altération, ils deviennent ce qu'étaient les corps qui les ont embrasés. Sans faire aucune hypothèse sur la nature intime de ces phénomènes, sans admettre que des qualités se promènent d'une substance à une autre, un fait au moins est certain : celui d'une espèce donnée d'altération qui se propage. C'est le cas le plus simple de l'émanation. Observons maintenant la croissance d'une plante : l'« humeur » qui circule en elle, dit saint Thomas, engendre une semence. Ce genre d'émanation diffère de celui de tout à l'heure, car l'altération se propage au sein d'un être qui forme une individualité. Il est vrai que le mouvement a son point de départ à l'extérieur, car la plante prend sa nourriture au dehors, et il aboutit aussi à l'extérieur, car la graine tombera, germera, et produira une nouvelle plante. La vie sensitive présente une émanation beaucoup plus intérieure. Elle commence bien au dehors, car la sensation est provoquée par une excitation externe ; mais elle se poursuit, comme dans la plante, par un cheminement organique à l'intérieur d'une individualité, et

(1) *Ver.*, q. 4, a. 2.

surtout elle est une connaissance dont l'intériorité est telle que son unité ne saurait se détailler en morceaux. Bien au dessus, la vie intellectuelle réalise une émanation parfaitement intérieure : l'intellect a le pouvoir de se retourner sur ses propres actes, de se saisir lui-même et de se connaître. Mais il importe de distinguer ici plusieurs degrés très inégaux. Chez l'homme, l'émanation intellectuelle a pour point de départ des images dont l'origine est une excitation physique. Au-dessus de lui, nous pouvons concevoir de purs esprits en qui toute l'évolution du connaître serait intérieure, mais dont les diverses phases seraient étalées les unes à la suite des autres. Il n'en est pas ainsi pour Dieu, en qui la connaissance possédée est identique à son essence (1). L'émanation intellectuelle chez l'homme, telle que nous la révèle l'observation intérieure, aboutit à une forme intelligible qui est notre œuvre (*per intellectum formata*), tandis qu'elle part d'une forme qui n'est pas notre œuvre au même titre (2). Ainsi concevons-nous ce qu'est une opération immanente. Tandis que nos actions extérieures supposent la présence d'un objet étranger, notre imagination travaille sur des formes qui sont le résidu de sensations et qui sont en elle. Avec les éléments de ces images, nous en fabriquons d'autres; ces éléments, nous ne les regardons pas en eux-mêmes; à vrai dire, nous les ignorons, ils ne sont pour nous que le moyen de nous référer à des réalités existantes ou à créer. De même, l'intellect part d'une forme qui est un simple moyen de connaître (*qua intelligit tantum*), pour aboutir à une forme qui, sans doute, sert à connaître l'objet, puisqu'elle lui est censée conforme, mais qui, étant devant le regard de l'esprit, peut être connue pour elle-même (3). Cette émanation intellectuelle, puisqu'elle aboutit à former un élément spirituel, est une *actio*, elle n'est pas une *factio*.

Il y a, en effet, une sorte d'action qui passe sur une matière extérieure; par elle est constitué en dehors de l'âme un objet ouvré, comme le couteau fabriqué par l'artisan. Il y a une autre sorte d'action qui ne passe pas au dehors pour y constituer un résidu de fabrication : elle est une émanation de l'agent qui est en une plénitude d'être. La sensation et la pensée sont ainsi des actions immanentes, et par conséquent elles sont bien supérieures aux autres, dans la mesure où agir est plus grand que subir. En effet, l'action transitive accomplit la perfection, non de l'agent, mais de ce qu'il fait : l'ouvrier qui a

(1) *Cont. Gent.*, IV, 11.

(2) *Cont. Gent.*, I, 52 (passage déjà cité, p. 39).

(3) *Qua intelligit et cointelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans. Cont. Gent.*, I, 52.

réussi à faire un couteau n'a rien réussi à faire en lui-même. Au contraire, l'action immanente reste en celui qui en est l'auteur, et c'est pourquoi ces sortes d'actions peuvent être le principe de mouvements spontanés. En elles-mêmes, elles ne requièrent rien d'extérieur : penser ne consiste pas à constituer ou à transformer un objet. Quand j'ai compris, je n'ai fait passer sur l'objet connu rien de l'efficace de mon intellect : il y a seulement en moi une « similitude » de cet objet. Le penser est donc bien, comme nous l'avons déjà vu, *quaedam emanatio intellectus actu existentis per similitudinem intellecti* (1). Au point où nous sommes arrivés, l'activité de l'esprit faisant saillir l'intelligible, sa passivité vis-à-vis de la même forme intelligible, ne sont pas des conditions nécessaires de la connaissance en général. Ce sont, il est vrai, des conditions de la connaissance humaine, mais pourvu qu'on n'y voie pas des moments successifs ou séparables. Constatons donc ces conditions préalables, mais pour voir réalisé grâce à elles le principe un de l'acte d'intellection, à savoir la forme intelligible : « de même que le corps transparent luit quand la lumière y est en acte, ainsi l'intellect pense (intelligit) tout ce qui est en lui intelligible en acte » (2).

Notons de suite, puisque nos analyses les mettent déjà en lumière, plusieurs rôles ou caractères de la forme intelligible.

1) La forme intelligible est le principe d'action de l'intellect, c'est sa raison d'être, c'est même la preuve de son existence. Or nous pouvons tout connaître. L'extension indéfinie du savoir, les conquêtes de régions nouvelles par des procédés plus subtils, en sont une preuve. Mais la preuve la meilleure en est dans la nature même de l'objet de la connaissance : nous envisageons tout en tant qu'être, c'est l'être qui est l'objet direct de l'intellect. La forme intelligible, principe de la connaissance de l'être, s'étend donc en droit à tout. Mais notre être à nous, l'existence que nous possédons, est misérablement limitée. Le moindre acte de connaissance intellectuelle opère donc en nous une dénivellation immense : il dépasse notre moi à l'infini. Ce n'est donc pas par notre substance, en tant que telle, que nous connaissons, car alors nous connaîtrions bien peu (3). Telle est la conclusion que tire saint Thomas, conclusion qu'expriment ses disciples, après lui, par la distinction entre la substance et les puissances de l'âme. On serait aussi autorisé à exprimer cette conclusion par l'inadéquation de la pensée avec elle-même : la forme, principe d'une connaissance

(1) *Cont. Gent.*, I, 54. Voir p. 19.

(2) *Ver.*, q. 8, a. 6.

(3) *Sum. Th.*, I^a, q. 55, a. 1.

qui va à l'infini, dépasse à l'infini la connaissance concrète que j'ai de moi-même et celle des éléments empiriques qui servent de matériaux ou d'« instrument » (1) à la forme intelligible.

2) La forme intelligible n'a pas d'autre raison d'être que d'engendrer l'action intellectuelle. Dans la mesure où cette action est réelle, elle est réelle : nous la possédons dans la mesure où nous pensons. Et comme nous ne pensons pas toujours, nous n'avons pas toujours des formes intelligibles. Une théorie des idées innées est donc sans fondement. Et si l'on prétend que la possession des idées innées est rendue inefficace par quelque obstacle, à son tour l'hypothèse de ces soi-disant obstacles est un *deus ex machina* affirmé gratuitement. Comment, d'ailleurs, posséderions-nous des formes purement spirituelles, et notre mémoire n'en saurait-elle rien ? (2)

3) La forme intelligible, principe de l'émanation, n'en est pas l'objet : elle fait connaître, elle n'est pas connue. Si, en effet, notre connaissance portait sur des modifications subjectives de notre être, elle n'aurait de vérité que ce qu'ont de vérité ces modifications : je serais hors d'état de distinguer le vrai de ce qui me semble vrai. Que souvent en fait je les confonde, c'est certain. Mais il ne s'agit pas de cela. Je me trompe en prenant pour vraie une de mes affirmations erronées ; mais, même en ce cas, je sais bien que la vérité ne dépend pas de mes modifications subjectives. La vérité ne se définit pas : « ce qui me semble vrai ». La science vise les choses, non les formes intelligibles. Celles-ci sont donc l'instrument (*quo intelligitur*), non l'objet de la connaissance (3).

4) De là découle une conséquence très importante concernant la structure de ces formes. Entre toute action et son effet subsiste une relation déterminante, que nous pouvons appeler provisoirement une « similitude » : la chaleur échauffe. La forme intelligible nous fait connaître l'objet : elle détermine la connaissance de l'objet comme l'échauffement de l'eau en détermine l'ébullition. Entre elle et la connaissance de l'objet, il y a donc une relation de détermination, et en ce sens nous dirons qu'elle en est la similitude. Mais remarquons que le raisonnement de saint Thomas porte sur la forme intelligible et l'*objet connu* (c'est-à-dire le terme de l'émanation du connaître, la *species intellecta*, ou, comme on dit souvent aujourd'hui, la *species expressa*), non sur l'objet existant indépendamment de moi. C'est un fait que je connais les choses, car l'existence de la science en témoigne :

(1) Voir, plus loin, sur le rôle du phantasme, p. 53 et suiv.

(2) *Sum Th.*, I^a, q. 84, a. 3.

(3) *Sum. Th.*, I^a, q. 85, a. 2.

les formes qui me les font connaître sont donc des similitudes. Saint Thomas ne dit pas que la forme intelligible est similitude de la chose parce qu'elle en vient, mais parce qu'elle me la fait connaître (1).

5) La forme intelligible est une et principe d'unité. Que nous ne puissions accomplir à la fois qu'un seul acte d'intellection, le signe en est que, pour saisir simultanément plusieurs éléments, le seul moyen est de les embrasser dans une même perspective. On en pourrait conclure l'unité de la forme qui les fait connaître. Saint Thomas avait évidemment remarqué ces faits; mais son tempérament de métaphysicien le portait à invertir la preuve. Si nous avons besoin, dit-il, de tout rassembler sous une même perspective, c'est parce que la forme intelligible est une. En effet, ces formes, qui se rapportent à des objets de genres très différents, ne laissent pas d'appartenir toutes au même genre, en tant qu'elles sont principes de l'intellection. En effet, la présence de toutes, en sa réalité intelligible, constitue une même nature d'être : l'une exclut donc la présence de toute autre. De même qu'un corps ne peut être à la fois jaune et vert, ou dur et mou, mon intellect ne peut être occupé à la fois par plusieurs principes d'intellection (2). Cette vue métaphysique n'exprime-t-elle pas une vue profonde d'introspection ? L'unité de mon être intellectuel, sa réalité close en elle-même, ne cesse jamais d'appartenir à mon regard intérieur, si bien que l'unité de l'aperception transcendante a pu paraître à Kant une exigence à priori. Or cette unité ne demeure unité que si à chaque instant elle est constituée par un principe d'intellection qui est un et qui unifie son contenu et ses effets. L'unité de la forme intelligible est une des premières données de l'analyse de la connaissance.

La manière dont nous saisissons les relations trouve là son explication. Essayons-nous de connaître un tout et ses parties ? Si nous étudions les parties pour elles-mêmes, le tout disparaît, chaque partie constitue un tout à son tour et accapare la conscience. Si, au contraire, nous visons le tout, les parties n'y seront que confusément et en tant qu'elles constituent le tout (3). Ceci est encore plus visible dans la perception des rapports. Percevoir une différence, instituer une comparaison, suppose, sans doute, qu'on n'ignore pas les termes à distinguer ou à comparer : cependant ces termes ne sont pas connus en eux-mêmes, ils ne sont saisis que comme supports de la relation (4).

(1) *Sum. Th.*, I^a, q. 85, a. 2.

(2) *Sum. Th.*, I^a, q. 85, a. 4; *Cont. Gent.* I, 55.

(3) *Sum. Th.*, I^a, q. 85, a. 4, ad 3.

(4) *Ibid.*, ad 4.

De même, lorsque nous comprenons une proposition, nous ne saisissons à part, ni le sujet, ni le prédicat, mais la proposition : elle est contenue dans une seule *species* (1). Texte extrêmement important : on se tromperait gravement, si l'on croyait que la multiplicité des *species* correspond à la multiplicité des termes du langage ou même à la multiplicité des corps et de leurs propriétés. Cet atomisme psychologique est insoutenable : l'unité de la *species* est, au fond, l'unité de l'acte d'intellection, si bien qu'on pourrait se demander si la *species* ne correspond pas au jugement. Saint Thomas vient de nous dire que la proposition est connue par une seule *species*; et d'ailleurs, puisque l'intellect n'est jamais informé que par une *species*, il faut bien que tout jugement ait l'unité d'une seule *species*, sous peine d'être saisi en plusieurs instants successifs.

La forme intelligible est nécessairement une : ainsi l'exige la structure du sujet pensant, ou plutôt la structure de la connaissance en général. Cependant les choses physiques ne possèdent pas cette unité : elles sont faites de parties extraposées dans l'espace, elles sont faites de caractères qualitatifs et quantitatifs isolables. Si les choses ne possèdent pas l'unité nécessaire de la forme spirituelle qui les représente, celle-ci diffère d'elles : le rapport que la forme soutient avec la chose ne sera donc pas celui d'une identité spécifique, mais celui d'une « similitude ».

III. — FORMA INTELLIGIBILIS. SIMILITUDO

Mais il faut d'abord savoir ce que c'est que similitude. Pour y parvenir, comparons les notions de similitude et d'image. Toute image est similitude, mais elle est plus que similitude. L'image est une imitation, et imitation qui va à reproduire ce qui constitue ou ce qui indique l'espèce. Là où il y a similitude, il y a donc une imitation qui est moins qu'une image, une imitation qui ne réussit pas à indiquer une identité de nature. De quelle manière cela se produit-il ? Nous pensons naturellement à une imitation vague, à celle qui rappellerait un ou plusieurs caractères génériques, et qui oublierait les caractères spécifiques : elle réaliserait ce qui est antérieur à l'espèce. Mais la même impuissance à réaliser l'identité de nature peut avoir une origine inverse : si sont seuls imités les caractères individuels

(1) Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem, et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum, et postea praedicatum : quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit. *Cont. Gent.*, I, 55.

et accidentels, en ce cas l'imitation réalise ce qui est postérieur à l'espèce (1). Il est d'ailleurs facile de se rendre compte des procédés qu'emploient l'art humain ou la nature pour faire des « images ». L'art imite les qualités et les formes; il accomplit ainsi des images qui tantôt sont égales au modèle directement en qualités et en forme, tantôt ne lui sont égales que proportionnellement. Qualités, formes égales ou proportionnelles à l'objet type sont essentielles à l'image; ajoutez-y l'ordre, puisque l'image se réfère à un exemplaire premier par rapport à elle (2). Cette adéquation qualitative, cette proportionnalité exacte manquent dans la similitude. Concluons qu'il y a similitude entre deux êtres lorsqu'ils ont en commun, soit des caractères très généraux, soit au contraire, des marques accidentelles, sans avoir pourtant la même nature ni l'égalité ou la proportionnalité qualitatives qui indiquent la nature.

Toutes les fois que saint Thomas veut préciser le rapport entre la forme intelligible et la chose, il emploie le mot de similitude : il y a tout lieu de croire qu'il emploie ce mot au sens technique que nous venons de déterminer, car l'usage de termes vagues n'entre pas dans ses habitudes. Voici les preuves apportées par lui pour établir que la forme intelligible est similitude de la chose.

Aucune réalité ne pénètre dans l'âme avec sa densité corporelle : la pierre n'est pas présente en mon intellect. Cependant tous les hommes s'entendent entre eux; chacun a de la pierre la même connaissance, et c'est la pierre qui est connue, non sa représentation. Ainsi, je ne connais pas la pierre par son essence concrète, qui m'est inaccessible, et cependant une réalité accidentelle, présente en moi, me fait connaître la pierre, elle en est le signe. Signe extérieur et accidentel de l'essence concrète, c'est là même la définition de la similitude (3).

Si nous comprenons bien la pensée de saint Thomas, les objets concrets, en raison de leur matérialité, ne peuvent pénétrer dans l'intellect, qui n'admet en lui que l'universel (4). Il y a là passage d'un

(1) II *Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4.

(2) I *Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1.

(3) Sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem... Natura rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. *Sum. Th.* I^a, q. 76, a. 2, ad 4.

(4) Creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur; non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis, et ideo tunc immediate videntur quando earum similitudo intellectui conjungitur. IV *Sent.* d. 49, q. 2, a. 1, ad 16. De même, même question, a. 7, ad 6. De même *Sum. Th.* I^a, q. 12, a. 2; *Ver.* q. 8, a. 9, ad. 4 et q. 8, a. 11, ad 4

ordre à un autre; ni les caractères génériques, ni les caractères spécifiques ne peuvent être communs. Ce qui signifie l'essence est donc postérieur au genre et à l'espèce : c'est une réalité accidentelle.

Saint Thomas a réédité souvent ces explications, ou il y a fait allusion comme à des vérités bien connues. Dans toute vision, dit-il, il faut qu'il y ait un ce par quoi le voyant voit le vu : ce ne peut être que l'essence du vu, comme pour Dieu se connaissant soi-même, ou la similitude du vu, comme pour nous lorsque nous voyons une pierre (1). Le premier cas surpasse évidemment notre être. Dans le second, il est clair que le monde de la connaissance dépend de l'adaptation de la similitude à ce qu'elle représente (2), adaptation, bien entendu, non selon l'être physique, mais selon l'imitation (3). C'est pourquoi beaucoup de degrés de similitude peuvent se présenter. Si elle n'atteint pas les traits spécifiques, on n'aura que le genre; si elle n'atteint pas les traits génériques, on n'aura qu'une analogie (4).

Il importe pourtant de s'entendre, car l'expérience semble démentir ces analyses. La connaissance, en effet, s'étend à la mesure de la forme qui en est le principe. L'espèce sensible n'est similitude que d'un individu, car par elle nous ne saisissons que l'individuel. Mais l'espèce intelligible est similitude quant à la nature spécifique, participable par une infinité d'individus, puisque par elle nous pouvons connaître autant d'individus que Dieu en a fait ou en fera. Comment cela est-il possible? N'avons-nous pas dit que l'espèce intelligible est une réalité accidentelle, au delà des caractères génériques et spécifiques qui constituent l'espèce commune?

Le Docteur Angélique éclaircirait la difficulté, croyons-nous, par la distinction suivante. Quant à sa nature ontologique, l'espèce intelligible est bien un accident, elle n'est ni le genre ni l'espèce. Mais elle est signe évocateur (accident), et ce qu'elle évoque est précisément la nature spécifique de la chose. Or nous avons deux arguments prouvant qu'elle se rapporte à cette nature spécifique. L'un est fondé sur ceci que notre connaissance vient des choses. De quelque manière que le monde agisse sur nous, et même en multipliant les intermédiaires (images, etc.), il reste que les formes intelligibles « existent par suite d'une certaine action des choses sur l'âme » : on ne peut pas leur trouver d'autre origine. C'est pourquoi ces formes intelli-

(1) *Ver.* q. 8, a. 1.

(2) *Modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo.*

(3) *secundum repraesentationem.*

(4) *Ver.* q. 8, a. 1.

gibles visent d'abord, avant tout, les choses existant en dehors de l'âme (1). La seconde preuve est fondée sur la nature de la science et sur l'observation intérieure. La science porte sur les choses, ce sont uniquement les choses que vise notre pensée, si bien que la forme intelligible est seulement un instrument à faire connaître, lequel, par lui-même, est transparent et inaperçu. Il faut donc que cet instrument ait la vertu d'évoquer ce qu'il nous fait connaître, et de l'évoquer en sa nature que la science arrive à connaître (1). Mais cet instrument n'est pas connu en lui-même.

IV. — LA FORME INTELLIGIBLE EST INCONSCIENTE

Ce qui détermine le regard, ce qui en arrière le constitue et l'oriente ne peut être l'objet du regard. Le parallélisme, si souvent institué, entre la perception visuelle et la connaissance intellectuelle, suggère que la forme intelligible est inconsciente aussi bien que l'image rétinienne. Ce n'est là, il est vrai, qu'une analogie, mais tout la confirme quand on essaie de scruter les conditions de l'intellection.

La forme dont jusqu'ici nous avons parlé est le principe de l'acte de penser (2). Or cet acte aboutit à créer une autre forme, celle-ci comme « inventée », comme « produite » par l'acte d'intellection. Cette seconde forme n'est plus ce qui fait penser, mais ce qui est pensé et ce par quoi l'être pensant agit. C'est bien grâce à la première forme, par laquelle il est mis en acte, que l'intellect obtient la quiddité des choses, qu'il analyse et synthétise; et la quiddité formée dans l'intellect, de même que l'analyse et la synthèse, sont une réalisation (operatum), mais réalisation par quoi nous connaissons l'extérieur. La seconde forme constitue donc un second instrument pour connaître (3).

(1) *Ver. q. 10, a. 4.*

(2) *Forma quae est intelligentis in quantum est intelligens. Ver. q. 3, a. 2.*

(3) *Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est secundum quod intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Ver. q. 3, a. 2.*

Or cette seconde forme, qui est par nous fabriquée, et par conséquent pleinement en notre pouvoir, nous pouvons facilement la regarder en elle-même. Terme de l'opération, livrée maniable à la réflexion, elle fait connaître et est connue en même temps : qua intelligit et cointelligitur simul. Mais il n'en est pas de même de la première, dont le rôle est d'être uniquement le principe de l'opération : celle-ci n'est que la cause, non l'objet de la connaissance (1). Elle ne tombe donc pas sous le regard de la conscience, puisqu'elle est le principal facteur de ce regard. Comment alors est-elle connue ? Est-ce par un raisonnement transcendantal, aboutissant à découvrir les conditions à priori du connaître ? Sans doute, la métaphysique fait des raisonnements de cette sorte. Mais la réflexion ne pourrait-elle saisir, dans la forme inventée et fabriquée, la présence de la forme qui cause et dirige la fabrication ? Le problème est très délicat : nous le reprendrons quand nous étudierons la seconde forme ou *verbum*.

Pareillement le problème de la mémoire intellectuelle doit être réservé pour plus tard. Quand on se souvient, on exprime ce qu'on se souvient, et par conséquent le souvenir intellectuel est toujours une *forma excogitata*, il n'est jamais la pure *species intelligibilis*.

(1) *Cont. Gent.* I, 52. Una (forma) qua intelligit tantum... alia qua intelligit et cointelligitur simul... (operatio intelligentis).

CHAPITRE IV

LE ROLE DE L'IMAGE PAR RAPPORT A LA FORME INTELLIGIBLE

I. — INTELLIGIBLE ET MATIÈRE

La pensée connaît le monde. Sans doute, elle est en lui. Cependant, il ne nous semble pas que notre intellect soit immergé dans les choses ni même qu'il les touche. Selon toute apparence, il y a un intermédiaire entre les corps et la connaissance intellectuelle. Quel est cet intermédiaire, et pourquoi y en a-t-il un ? Il nous faut revenir en arrière, rappeler certaines constatations déjà faites et certains principes déjà admis.

On se rappelle qu'un être peut se parfaire de deux manières. Il peut être soi pleinement dans la propre sphère de son espèce physique, mais alors il manque de ce qu'ont les autres. Il peut acquérir ce qu'ont les autres, mais jamais dans leur réalité propre : la pleine réalité d'un objet ne pénètre pas dans un autre selon ce qu'elle a de délimité et de fermé (*secundum determinatum esse*); pour qu'elle passe en une autre chose, il faut qu'elle se dépouille de ce qui l'enfermait. Et puisque les formes et les perfections sont immobilisées et closes par la matière, elles doivent sortir de la matière pour devenir connaissables. Le connaissant, quel qu'il soit, est donc à un certain degré immatériel (1). Les sens des animaux exercent une fonction spirituelle et il y a dans l'animal un principe supérieur à la matière. Nous-mêmes connaissons par les sens comme les animaux, et même nous ne connaissons rien que par les sens. Les corps agissent sur nos organes : mais comment ? Ce n'est pas le corps en tant que fermé sur

(1) *Ver. q. 2, a. 2.*

soi, en tant que passif et immobilisé, en raison de la débilité de son être : la matière ne saurait être principe d'action. Les choses n'agissent sur nous que par leurs formes : ce que nous en éprouvons peut donc être appelé « similitude » en ce sens métaphorique d'une détermination de l'effet par la cause : à chaque cause son effet propre. Cette ressemblance de la chose, imprimée dans le sens, épurée en plusieurs phases, parvient jusqu'à l'intellect en tant que « similitude » de la forme (1).

Mais alors, direz-vous, quelle différence y a-t-il entre les sens et l'intellect ? Les uns et l'autre ne sont-ils pas en présence de la forme ? N'est-ce pas, dans les deux cas, l'intelligible qui est présent ? — Vous oubliez qu'agent et patient doivent être du même genre. N'importe quoi, en effet, ne fait pas n'importe quoi, un être agit selon ce qu'il est, et il n'agit pas sur n'importe quoi, car un être agit selon ce qu'est le terme de son action. Là donc où manque toute proportion entre un agent et un patient hypothétiques, il n'y a en vérité ni agent ni patient : l'action est impossible. Or entre l'esprit et le corps manque cette proportion qui les mettrait dans un même genre et qui vient précisément de la matière. C'est pourquoi s'intercale la connaissance sensible entre les corps et l'intellect : pour les sens, en effet, les formes, bien que déjà sans matière, gardent quand même des conditions matérielles. Par elles s'opérera le passage entre le corps et l'intellect, puisque ces formes s'offrent sans matière à l'intellect et pourtant se présentent en lui en leur singularité et en leur limitation (2). Ainsi les conditions subjectives de la connaissance intellectuelle exigent que la forme soit saisie dans la matière et déjà hors d'elle.

Nous allons voir que les conditions objectives ne l'exigent pas moins. C'est encore, en effet, une constatation indéfiniment répétée, que les choses ne sont pas du tout identiques à leurs natures connues par nous. Les corps physiques (*naturalia*), une pierre, par exemple, n'est pas la nature de la pierre que je pense. Les « *mathematica* » ont bien leur espèce dans la matière : le cercle, par exemple, est une roue. Cependant, à la rigueur, le cercle n'est pas la roue, car la roue est en bois, et le cercle n'est pas en bois : la forme mathématique n'inclut pas une disposition de qualités (*materia sensibilis*), elle n'est que quantité (*materia intelligibilis*). Ainsi l'intellect voit dans les choses des natures, physiques, mathématiques (métaphysiques aussi, bien qu'ici saint Thomas n'en parle pas), qui se distinguent d'elles (3).

(1) *Ver.* q. 2, a. 5.

(2) *Ver.* q. 8, a. 9.

(3) *Comm. de anima.* III, lect. 8.

Concluons que, de par les conditions objectives de l'intelligible se distinguant des choses, aussi bien que de par les conditions de spiritualité pure de l'intellect, la rencontre de celui-ci et des choses ne se fera que sur une forme individuelle et limitée sans pourtant être de la matière. Cette forme est le *phantasma*.

II. — LE PHANTASME

Une critique à priori, que nous aurions le droit d'appeler transcendante, puisqu'elle concerne les conditions de la connaissance, a établi la nécessité d'une forme qui est organique sans être matérielle. Les faits justifient et vérifient la critique. La thèse que nous ne pouvons, en aucun cas que ce soit, penser sans images, est une des thèses thomistes les plus connues, et elle est connue surtout par les arguments de fait qui la fondent. Si des lésions cérébrales empêchent de penser, c'est qu'elles troublent ou suspendent l'usage de l'imagination et de la mémoire : un « frénétique » dit des folies, parce que chez lui le jeu des images est incohérent et furieux; un « léthargique » ne pense rien, parce que sa mémoire ne lui présente aucune occasion de penser (1). A cet argument négatif s'ajoute la constatation positive, répétée indéfiniment, que l'objet propre de notre intellect est la nature des corps, et que la nature des corps n'est réelle et connaissable (2) que dans les corps physiques. Absolument rien n'est susceptible d'être compris par nous en dehors des réalités physiques, à l'état d'être séparé. Nous pouvons bien voir un objet physique séparé d'un autre, mais nous ne connaissons jamais la nature de cet objet séparée de lui. Les intelligibles sont par leur être dans les formes sensibles, aussi bien les intelligibles mathématiques que les dispositions et les transformations des choses physiques. Aussi est-il impossible d'acquérir la science sans user des sens; impossible de ressusciter en soi la science acquise sans faire intervenir des images. Quand on contemple en acte, il faut toujours évoquer une image (3).

Mais la connaissance de ce qui est purement spirituel, de Dieu, des anges, comment serait-elle liée aussi à des images? Car si elle sort des images, elle matérialisera son objet. Oui encore, la thèse psychologique de la nécessité des images pour penser a pour consé-

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 84, a. 7.

(2) Mais connaissable sous une autre forme, ci-dessus, p. 47 et suiv.

(3) *Comm. de anima*, III, lect. 13.

quence la thèse métaphysique qu'on ne connaît Dieu que par ses effets, lorsque nous appliquons les procédés de négation, de causalité ou d'excellence : il faut avouer très humblement que nous connaissons Dieu par le moyen du phantasme d'un effet divin (1). Mais aussi l'existence d'une métaphysique, quoique liée aux images, prouve que la pensée n'est pas parallèle ni coextensive aux images : penser Dieu n'est pas uniquement penser les effets de Dieu, et par conséquent la notion que j'ai de Dieu a telle image beaucoup plus pour occasion que pour support. C'est ce qu'indique saint Thomas lui-même lorsqu'il nous fait remarquer notre besoin perpétuel d'exemples concrets : lorsqu'on essaie de comprendre, on se forme des images par manière d'exemples, pour y regarder en quelque sorte ce qu'on s'applique à étudier (2). C'est pourquoi aussi, lorsque nous expliquons à qui ne comprend pas, nous lui proposons des exemples pour qu'il puisse se former des images de manière à comprendre. L'exemple n'est pas une image qui contienne le concept et l'engendre : s'il en était ainsi, l'exemple n'apprendrait rien de plus que ce qu'on sait déjà, puisqu'il serait simplement le concept individualisé. Et si l'exemple était une nouvelle image s'ajoutant à l'image propre du concept, sa présence ne prouverait nullement l'indispensabilité de l'image, puisqu'il serait une image superflue. Il semble donc que, selon saint Thomas, la nécessité de penser par images n'est pas du tout la nécessité de penser une image qui contienne la notion comme une chose en contient une autre. Le *phantasma* n'est pas essentiellement l'impression sensible où l'intellect n'a qu'à lire l'intelligible; il n'est pas nécessairement cause ou contenant, il peut n'être qu'un point d'appui.

Ne nous y trompons pas, en effet : rien de corporel n'a la puissance d'agir sur l'esprit, ou, dit saint Thomas, d'y marquer son empreinte (imprimere) (3). Un corps « n'agit jamais au delà de son espèce ». Entendez par là que toute action corporelle, quelque loin qu'elle se propage et en quelque direction qu'elle se propage, consiste en la propagation d'un ébranlement de nature déterminée; l'effet peut se propager et se multiplier, il reste le même effet à plusieurs exemplaires,

(1) In usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio; quia etiam *Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus* in quantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam. *De malo*, q. 16, a. 8, ad 3.

(2) Format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspicat quod intelligere studet.

Sum. Th. I^a, q. 84, a. 7.

(3) *Sum. Th. I^a, q. 84, a. 6.*

ce sont des unités multipliées. Tout autre est la pensée : au lieu d'éparpiller, elle concentre, puisqu'elle connaît l'universel. L'acte de penser reçoit sa détermination, sa *species*, d'un objet universel et immatériel, et par conséquent il dépasse à l'infini la forme et l'espèce de n'importe quel corps agissant. Aucun corps ne pense ni ne pensera jamais, puisqu'il est ainsi renfermé dans les limites de l'individualité. Et si aucun corps n'est capable de penser, à plus forte raison aucun corps n'est capable de faire penser : l'action d'un corps sur un esprit est inconcevable (1).

Après cette démonstration, nous éliminons à jamais la fiction d'images qui seraient une action du corps sur l'esprit. Le rôle du *phantasma* n'est pas celui d'une qualité corporelle qui altérerait l'âme : un seul rôle reste possible, celui d'une forme qui est vue. Nous savons que l'intellect est spirituel, mais nous savons aussi qu'il est vide : par lui-même, il ne connaît rien, mais il est apte à tout connaître. Les images, au contraire, sont des ressemblances des formes corporelles, et de formes déterminées, aptes à livrer l'intelligible latent en elles (2). Elles livrent l'intelligible, disons-nous, elles ne l'imposent pas. Totale est la différence entre la couleur qui agit sur l'œil et l'image qui est en présence de l'intellect : la couleur est de même nature sur le mur et sur la rétine, la lumière agit sur l'organe, mais les images, ressemblances des individus, et existant dans des organes corporels, n'ont point le même genre d'existence que l'intellect, elles sont hors d'état d'agir sur lui. Ce sera donc une action de l'intellect, une « conversion » sur les images, qui opérera une nouvelle « similitude » de la chose dont déjà l'image était une ressemblance, et c'est cette action qu'on désigne, quand on dit que l'espèce intelligible est abstraite des images. Bien entendu, il importe de nous défendre contre les illusions du langage : ne croyons pas que l'image est transférée dans l'intellect, comme un corps quitte une place pour en occuper une autre. Il n'y a pas de forme qui, numériquement la même, existerait d'abord dans l'image et serait transportée dans l'intellect, pas plus qu'il n'y a de forme qui, numériquement la même, existerait dans un corps brut et passerait dans l'image. Partout il y a activité créatrice (le mot évidemment n'étant pas pris au sens fort, *ex nihilo*). L'image, dit et répète saint Thomas, n'est pas le corps brut, mais sa ressemblance; la forme intellectuelle n'est pas l'image, mais sa ressem-

(1) *Cont. Gent.* III, 84.

(2) *Anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia... Sum. Th. I^a, q. 79, a. 4, ad 4.*

blance (1). Si la chose est connue, il est certain qu'elle n'est pas connue par son action. Que l'image ne soit pas l'intelligible et qu'elle ne le renferme pas tel qu'il est pensé, les caractères de l'une et de l'autre le montrent clairement : l'image est la ressemblance d'un corps particulier, et par conséquent elle est divisible comme lui. Je suis libre de dissocier imaginativement, selon mon bon plaisir, les éléments de la représentation de cet homme. Ce que je pense de la nature de l'homme forme, au contraire, un tout indivisible (2).

III. — DE L'IMAGE A LA PENSÉE

Nous savons que l'image est en présence de la pensée : présence immobile, elle « n'imprime » pas sur la pensée. C'est l'intellect qui accomplit l'abstraction des conditions matérielles et fait surgir la forme intelligible. Qu'est-ce à dire ? et de quelle manière nous représenterons-nous cette action spirituelle et spiritualisante, nous qui sommes faits pour connaître les corps ? Le danger est si grand de se laisser prendre aux analogies corporelles, que nous devons d'abord exclure toute une série de soi-disant spiritualisations, lesquelles s'avèreront, si nous les examinons, être en réalité des matérialisations.

Puisque l'image est en présence de l'intellect et que celui-ci y voit l'intelligible, comment voulez-vous qu'il y voie sinon en éclairant ? N'est-ce pas par une irradiation qu'il agit ? Tout se passera comme si l'œil émettait lui-même la lumière qui rend visible la couleur du mur ; le phantasme du mur serait à son tour enveloppé de la lumière spirituelle sortant de l'intellect, grâce à quoi il deviendrait connaissable et « imprimerait » sur l'intellect comme les couleurs « impriment » sur la rétine. Hypothèse en apparence séduisante, puisqu'elle accorde à la pensée une efficace, mais hypothèse en réalité paresseuse, car elle se borne à transposer en termes spirituels les événements de la sensation, et cette transposition a-t-elle un sens ?

(1) *Phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum. Sum. Th. I^a, q. 85, a. 1, ad 3.*

(2) *Comm. de anima*, III, lect. 13.

Et elle est inutile. Vous avez beau plonger dans une lumière spirituelle le phantasme, il restera ce qu'il est. Cette lumière, il ne la pourra recevoir que selon sa nature, c'est-à-dire sensiblement et matériellement : il restera individuel, limité, et par conséquent il ne pourra pénétrer avec cette gangue dans l'intellect. Pour qu'il y puisse entrer, la condition sine qua non n'est pas qu'il y soit reçu (pure naïveté), mais qu'il soit rendu par l'abstraction apte à y être reçu (1).

Mais quoi ? L'image ne recèle-t-elle pas ce que je pense, n'est-elle donc pas l'objet de la pensée, la forme de l'intellect ? Non : encore une erreur matérialisante. Feignons provisoirement que l'image du mur, dont nous parlions tout à l'heure, devienne forme de l'intellect. L'image de ce mur, telle qu'elle frappe mes yeux, avec l'éclairement et la perspective déterminée par la place d'où j'observe, m'est particulière; elle diffère de celle que vous pouvez avoir au même moment, et même à supposer, par impossible, que l'éclairement et la perspective des deux images coïncident, les deux images gardent toujours en vous en et moi leur individualité : elles différeraient numériquement, « il y a une image de la pierre en vous, et une autre en moi » (2), elles n'engendreront donc pas une connaissance commune. Je puis bien voir des multitudes de murs, ou voir ce même mur des multitudes de fois : ces sensations seront des sensations multiples, elles ne constitueront pas la connaissance intelligible (3). Tant qu'elle restera image, l'image pourra bien être irradiée par une prétendue lumière intelligible : elle ne constituera jamais, pour notre intellect, une pensée.

Cependant, elle est indispensable pour penser : elle est même plus

(1) *Secundus modus est ut illae species non sint acceptae a phantasmatis, sed sint irradiantes super phantasmata nostra; puta si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete... Si autem ponatur... quod species intelligibiles illustrent phantasmata, et secundum hoc intelligatur... sequitur... quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu : non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem : haec autem erit magis receptio quam abstractio. Et iterum cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium, quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatis quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter; et sic non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. De unitate intellectus (ed. de Maria, p. 483).*

(2) C'est précisément l'hypothèse d'Averroès : l'intellect, unique pour toute l'espèce humaine, engendre des intellections diverses, selon les images diverses des divers hommes.

(3) Aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te... In uno autem intellectu a phantasmatis diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. *Sum. Th.* I^a, q. 76, a. 2.

qu'une condition, puisque nous réalisons des exemples pour comprendre. L'image sert à penser : ne la devons-nous pas dire instrument de la pensée ? Saint Thomas compare souvent l'image et l'intellect avec la couleur et l'œil : l'image est pour l'intellect ce que la couleur est à la vue (1). Mais, outre que le moyen âge ignorait la nature ondulatoire et corpusculaire de la lumière, saint Thomas parle ici de la couleur, non de la lumière : or pour lui la couleur est, dans la vision, un objet de connaissance, non un élément agissant. Si le corps est requis pour l'action de l'intellect, ce n'est pas pour fournir un organe qui servirait à penser (2) : par conséquent, l'image, liée à un organe et acte d'un organe, n'est pas plus que l'organe un instrument de la pensée. Dans la comparaison de tout à l'heure, l'intellect ne pense pas plus par l'image que la vision ne voit par la couleur : elle voit la couleur, elle ne voit pas par la couleur.

Pourtant, saint Thomas lui-même a écrit que les phantasmes reçus des choses extérieures sont, pour la pensée, quasi *agentia instrumentalia* (3), et ces mots ont donné lieu, dans la littérature néo-thomiste, à beaucoup de théories et de discussions. Lisons donc ce texte, et ne lui faisons pas dire plus qu'il ne dit. « Il y a des agents qui n'ont pas ce qu'il faut pour imposer leur forme, à moins qu'il ne survienne un autre agent : tel est le cas de l'objet extérieur pour l'intellect ». La présence d'une pierre ne me fera pas penser, et l'image de la pierre pas davantage. La couleur, par elle-même, ne fait rien; mais, si la lumière survient, la couleur meut les sens. L'action organique se propage jusqu'à l'imagination; mais celle-ci n'est pas passive comme les sens : elle est capable, par association et dissociation des images, d'en former de nouvelles. L'action organique se propage plus loin encore : « les images meuvent l'intellect possible », mais parce qu'elles ne sont pas intelligibles en acte, elles ne produisent pas la pensée, car « l'intellect n'est mu que par l'intelligible en acte ». Ne nous arrêtons pas à la contradiction formelle des deux énoncés : elle n'est que dans le langage, et le sens est obvie. L'image

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 75, a. 2, ad 3.

(2) *Supra*, p. 20 et suiv.

(3) *Phantasmata... movent intellectum possibilem, non autem ad hoc quod ex seipsis sufficient, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia : intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti : multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio. *Quodlib.* 8, a. 3.*

ne « meut pas » l'intellect comme l'agent qui accomplit son œuvre propre, mais comme l'objet qui provoque un agent à accomplir son œuvre à lui. Si nous osions employer la terminologie d'un auteur bien éloigné du Thomisme, nous dirions que la motion de l'image est un « choc », elle déclenche la pensée. L'intellect agent, beaucoup plus que l'imagination, est capable « de former la quiddité de la chose qui ne tombe pas sous le sens » : lui seul, spirituel, accomplit l'œuvre spirituelle de la pensée. Si les images sont appelées, par rapport à cette œuvre, *agentia instrumentalia*, c'est uniquement en cela qu'elles provoquent l'éclosion de la pensée.

Il fallait exclure les fausses conceptions du rôle de l'image, et c'était assez facile, une fois bien comprise la pure spiritualité de l'intellect. Mais définir son rôle est proprement impossible, puisque nous sommes là en présence de la genèse même de la pensée. On pourrait essayer de décrire, du moins en suggérant par des comparaisons corporelles. Saint Thomas, qui n'a guère pratiqué ce genre, se contente de rapides indications. Il distingue un double rôle de l'image : avant la naissance de la pensée, et après. Avant que l'intellect ait reçu d'elle la forme intelligible, elle était « *objectum movens* », c'est-à-dire, si nous comprenons bien, qu'elle provoquait la pensée par un « choc » sensoriel ou imaginatif. Mais une fois que l'intellect a reçu la *species intelligibilis*, il a besoin de l'image comme « instrument » ou comme « fondement » de cette *species*. A son ordre, en effet, se formera dans l'imagination le phantasme qui répond à la *species* et dans lequel elle resplendira comme dans un miroir. L'image sensorielle, dont le choc a provoqué la formation de la *species*, et qui l'avait en soi latente, l'entourait sans doute d'une gaine superflue. A peine née des images, la pensée a besoin, pour se soutenir elle-même, de se fabriquer des images plus adéquates (1).

Pour suggérer ce mystère de la pensée, nous avons semblé émettre des énoncés contradictoires : l'image n'agit pas sur la pensée — et pourtant l'intelligible est latent dans l'image. C'est que l'image ne provoque pas l'intellect, par un choc aveugle, à penser arbitrairement n'importe quoi. L'intellect rend les formes intelligibles en acte « en tant que similitudes de choses déterminées, d'après la connaissance qu'il a des phantasmes » (2). Le rôle du phantasme est d'orienter la pensée en une direction déterminée.

Ces dernières remarques nous suggèrent, ce dont nous pouvions

(1) *Cont. Gent.* II, 73.

(2) *Ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Ver. q. 10, a. 6, ad 7.*

déjà nous douter, que l'image et la pensée, puisqu'elles ne sont pas sur le même plan, ne sont pas coextensives : elles ne se recouvrent jamais. Quand je pense l'homme, je le pense selon la nature de son espèce. Cette nature est évidemment unique, quelque multiples que puissent être les diverses images d'hommes que je lui fais correspondre ou que les divers intellects humains lui font correspondre (1).

Images multiples, éparpillées aux hasards des instants; forme intelligible immuable. Non seulement il serait vain de chercher entre elles une coïncidence ou un parallélisme; ce que nous disions tout à l'heure, qu'elles ne sont pas sur le même plan, est à rectifier, car la pensée n'est absolument sur aucun plan. La succession temporelle mesure le mouvement de ce qui passe d'un lieu à un lieu et des changements corporels qui sont liés à ce mouvement : la succession et la transformation des images sont dans le temps. Mais l'intelligible n'a ni lieu ni instant. Nous croyons pourtant penser dans le temps, et nous ne nous trompons pas complètement, parce que la pensée sort des images qui se succèdent, et parce que nos opérations rationnelles, qui consistent avant tout à analyser et à synthétiser, appliquent aux choses du temps, par leurs images, les éléments intelligibles. C'est pourquoi notre raison se meut dans le passé et dans le futur. Mais quand nous saisissons le *quod quid est*, enlevant l'intelligible des conditions sensibles, nous ne comprenons ni dans le temps ni sous aucune condition de réalités sensibles (2). L'affirmation thomiste on le voit, est tranchante : l'opération intellectuelle est supérieure au temps, c'est-à-dire à la durée corporelle mesurée par le premier ciel. Bien entendu, la pensée n'est pas dans l'éternité, possession simultanée de toutes les richesses de l'être : elle a sa durée à elle, appelée *aevum*. Maintenant, cette affirmation thomiste est-elle la conclusion d'un raisonnement? ou exprime-t-elle une expérience psychologique? D'une part, en effet, saint Thomas ne s'inquiète guère des constatations empiriques et préfère les tenir pour conséquences de principes

(1) *Cont. Gent.* II, 73.

(2) *Palam est quod intellectuali operationi earum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quae aliquid sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostrae adjacet tempus, ex eo quod phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus praeteritum, vel futurum, non autem intelligendo quod quid est; intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilibus rerum intelligibile comprehendit; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus. Cont. Gent. II, 96.*

universels. D'autre part, l'expérience de la pure durée spirituelle, à supposer qu'elle ait lieu, est mêlée nécessairement à l'expérience de la durée temporelle, puisque l'intelligible, saisi dans l'*aevum*, est toujours accompagné par l'image qui vient à sa place dans le temps. Néanmoins, nous avons conscience de penser comme nous avons conscience de sentir et d'imaginer, et quand l'intellection est accompagnée d'une lueur de réflexion, si fugitive soit-elle, ne doit-elle pas porter avec elle la connaissance de la région où elle se réalise ? Mais la question est peut-être ici posée trop tôt pour recevoir une réponse.

Quoi qu'il en soit, l'évolution des images nous donne la connaissance du temps. Même quand nous accomplissons des opérations de composition et de dissociation, nous visons des vérités éternelles, et l'on pourrait soutenir que la pensée s'élève alors au-dessus du temps. Seulement, nous n'accomplissons ces opérations qu'en évoquant sans cesse des images, et c'est sous ce rapport que l'analyse et la synthèse intellectuelles requièrent le temps (1).

(1) Ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus. *Sum. Th.* I^a, q. 85, a. 5, ad 2.

CHAPITRE V

VERBUM

Par deux voies nous arrivons à la connaissance du verbe.

1) L'intellect et la forme intelligible constituent un seul principe, et ils constituent si bien un seul principe que l'on peut dire en toute rigueur : l'intellect en acte est l'intelligible en acte. De ce principe de connaissance sort l'opération de connaissance. Partir des conditions de la connaissance, ou de sa cause agissante, pour déterminer le fait du penser, est une méthode transcendante, ou une méthode ontologique, que saint Thomas emploie, quand il explique en théologien la génération du Verbe de Dieu et que pour l'expliquer il utilise la connaissance humaine. Parmi les opuscules attribués au Docteur Angélique, le *de differentia Verbi divini et humani* emploie cette méthode, et le titre la justifie assez; le *natura verbi intellectus*, qui n'aurait pas les mêmes motifs de l'employer, en use aussi. On sait que ce dernier opuscule est composé à peu près uniquement de textes qui se retrouvent dans les œuvres authentiques de saint Thomas, ce qui suffit à en prouver le caractère apocryphe. L'ordre dans lequel il range les analyses et démonstrations nous importe donc peu, si sa doctrine reste pour nous un témoignage irrécusable de la pensée thomiste.

2) Le langage parlé exprime le langage intérieur. Il est plus facile d'aller du signe extérieur à l'expression de la pensée signifiée par lui : c'est plus conforme à notre nature d'esprit incarné. Sans doute, procéder ainsi est remonter le cours du fleuve du savoir, mais c'est de la sorte que notre intellect s'avance naturellement. Saint Thomas l'a remarqué maintes fois, et il estime qu'ainsi doit procéder le philo-

sophe. Lorsqu'il se comporte en philosophe, il suit donc cette voie : dans de célèbres articles du *de Veritate*, dans le Commentaire sur les Sentences.

I. — LE PHÉNOMÈNE DE L'EXPRESSION INTELLECTUELLE

Le mot *verbum* a désigné d'abord le mot prononcé extérieurement, « plus connu », parce que l'élément physique, avec sa grossièreté, tient plus de place en notre vie que sa signification. Celle-ci, la parole intérieure, a reçu son nom de ce qui l'exprime à nos sens. Elle seule devrait compter, car c'est elle qui engendre le mot pour s'en servir, elle en est cause efficiente et finale. Cause finale : la parole proférée ne sort des lèvres que pour manifester la parole intérieure. Entendez par là que la parole proférée manifeste ce que nous pensons, non l'acte par quoi nous le pensons, ni la disposition qui concourt à cet acte, ni l'intellect qui l'accomplit, à moins que l'acte, la disposition et l'intellect ne soient eux-mêmes devenus l'objet atteint intérieurement par la réflexion. La parole intérieure est également cause efficiente du mot prononcé : notre vouloir, en effet, use de mots en vue de buts, comme il use de tous les autres instruments que nous construisons pour agir. Comparaison qui s'impose : le mot transmis par l'ébranlement sonore a l'air moins stable et moins fabriqué qu'un couteau et une scie, il est cependant une réalité physique façonnée par un ouvrier. Le travail de l'artisan sur des matériaux peut donc nous servir de type pour analyser le phénomène de la locution.

L'ouvrier a un but : en vue de ce but, il fabrique un objet : il le fabrique d'après un modèle, soit déjà réalisé, soit simplement conçu dans sa pensée. De même pour la locution : avant tout, la conception effectuée par l'intellect, les mots extérieurs sont proférés pour la signifier, c'est le verbe du cœur dit sans paroles (1). Il s'agit ici d'un objet pur de pensée, beaucoup plus encore que de la parole intérieure qui l'exprime. Peut-être ne pouvons-nous jamais concevoir en nous un objet de pensée sans lui joindre l'image d'un son ou de quelque autre signe sensoriel. Mais, même en ce cas, l'image sensorielle que je me dis mentalement pourrait ne rien signifier; et quand elle signifie, elle n'est pas la signification. Il importe de distinguer absolument la signification spirituelle que nous pensons, et les mots par quoi

(1) Id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum.

l'imagination la désigne dans le langage intérieur. Le troisième phénomène, le plus frappant pour les sens et le moins noble pour le philosophe, est la parole prononcée physiquement, et qui correspond à l'instrument fabriqué par l'ouvrier (1).

Ainsi le *verbum cordis* peut être défini : id quod actu consideratur per intellectum. C'est un objet vu, id quod consideratur, et, si nous osions employer une terminologie moderne, nous dirions qu'il s'oppose à l'opération de l'intellect comme le représenté au représentatif. Qu'est-il, en effet, « sinon la *species intellecta*, ou peut-être l'opération elle-même de qui pense », lorsque cette opération est saisie par la réflexion ? (2) La rapide, évanouissante intuition intellectuelle qui ne s'exprime pas encore n'est pas verbe (3) : il y faut, en effet, l'intention et l'effort pour manifester aux autres ou à soi-même. Alors se produit une émanation de l'intellect, et selon que sa vue (*intuitus*) est celle du vrai simple, ou celle du vrai et du convenable, et cette dernière est l'appréhension parfaite. Le verbe qui, en exprimant, réalise la perfection de l'âme est donc celui qui « spire » l'amour (4), et c'est ce verbe-là auquel nous appliquerons la définition célèbre d'Augustin : *notitia cum amore* (5). Mais si l'on ne retient que l'aspect intellectuel et, nous dirions, communicable du verbe, ce par quoi nous pouvons transmettre aux autres nos connaissances et nous les transmettre à nous-mêmes pour d'autres moments ou pour d'autres buts, nous définirons le verbe : *similitudo ipsius rei intellectae*, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum (6).

On se tromperait, si l'on croyait que le phénomène de l'expression intellectuelle est déterminé uniquement par son contenu. Que nous connaissions l'essence d'une chose, et que nous l'exprimions, cela semble être le cas type et normal. Mais les différences essentielles

(1) *Ver.* q. 4, a. 1. De même I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1. *Sum. Th.* I^a, q. 34, a. 1.

(2) In nobis nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2. Cum verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum... *Ibid.*

(3) In operationibus intellectus est quidam gradus : 1) simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi, 2) ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius... vel sui ipsius... unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio, ideo est duplex verbum; scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum, et verbum rei quae etiam displicet. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1.

(4) Même texte.

(5) *Sum. Th.* I^a, q. 34, a. 1, obj. 2.

(6) I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2.

nous sont inconnues, et nous y suppléons en désignant les êtres par leurs accidents ou par leurs effets (1) : pourtant cette désignation est un verbe (2). De même, que nous exprimions un concept fermé, ou une relation; que les mots soient un ou plusieurs, peu importe, nous préférons toujours un verbe (3). Ces caractères accidentels ne concernent pas la nature du verbe, qui consiste en deux caractères : il est pensé, et il découle d'un autre acte de pensée : intellectum... ab alio expressum. Le phénomène de pensée est toujours chez nous une « procession », realiter progrediens ab altero. Cette « procession » peut se faire de bien des manières : conclusions sortant des principes, conceptions de natures dérivées naissant de celles de natures primitives, ou simplement conception actuelle qui sort d'une conception habituelle. La loi vaut universellement pour tout ce que nous pensons : la conception elle-même est l'effet de l'acte de penser, et c'est pourquoi, lorsque l'esprit se connaît, sa conception n'est pas l'esprit lui-même, mais une expression qui sort de la connaissance habituelle qu'il a de lui (4).

Tout à l'heure, saint Thomas faisait allusion à un *intuitus veritatis* qui précède le *dicere*. Ne pourrait-on s'y tenir? Est-il absolument nécessaire que le penser soit accompagné du dire? Nous devons ici essayer de voir les faits purement spirituels, et ne pas confondre l'expression intellectuelle de la pensée, le *verbum cordis*, avec le discours intérieur que tient l'imagination. C'est ce dernier qu'étudient les psychiatres chez les malades atteints de délire hallucinatoire verbal. Mais le *verbum cordis* n'est pas le verbe de l'imagination et ne lui correspond pas. Qu'on veuille bien nous permettre de paraphraser ici un peu saint Thomas. Lorsque nous sommes mis en présence d'une situation complexe, et obligés en même temps d'agir et de parler, nous comprenons parfaitement l'ensemble de la situation,

(1) Quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum... et secundum hoc nominamus rem. Or le nom signifie l'essence : ex parte rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat, et haec est differentia specifica illius rei, et hoc est quod principaliter significatur per nomen. *Ver.* q. 4, a. 1, ad. 8.

(2) Quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam; constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur. *Ibid.* ad. 9

(3) Sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam... sive per vocem complexam... vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. *Ver.* q. 4, a. 2.

(4) Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. *Ver.* q. 4 a. 2.

et nous savons notre intention, bien que notre parole extérieure et intérieure (imaginative) dise tout autre chose. Un interlocuteur, par exemple, me raconte certains faits : je comprends, à l'allure de son récit, qu'il veut « me faire causer », qu'il escompte obtenir de moi une parole indiscrete : je le comprends, et je me mets en garde. Or je continue à regarder, à écouter, à parler : c'est là tout le contenu sensoriel et imaginatif de ma conscience. Rien, dans ma parole intérieure, n'exprime en images, verbales ou autres, ma crainte et ma défense. Mais l'expression intellectuelle intérieure, le *verbum cordis*, reste indispensable. L'observation me révèle que, même à ces moments où je n'ai pas le loisir d'employer des images pour signifier ma pensée, je ne la pense cependant qu'en la saisissant, et c'est pourquoi saint Thomas énonce, comme une vérité indiscutable, que, pour notre intellect, exprimer ne diffère pas de penser (1). Mais il en donne une raison à priori : ce sont les conditions mêmes du penser qui font nécessaire son expression. Dans la simplicité divine, l'intellect et l'intelligible ne faisant qu'un, il n'y a pas de motif pour que de toute intellection sorte une émanation qui en diffère. Au contraire, si en nous intellect et intelligible réussissent à ne faire qu'un, c'est par suite d'une rencontre et d'une union, non en vertu d'une unité intrinsèque. De cette rencontre des deux principes, sort une opération qui diffère d'eux (2).

Il est vrai que parfois nous cherchons, et notre recherche ne trouvant pas, nous pensons sans rien exprimer : c'est le processus de l'invention. Mais, en réalité, tant qu'une certaine conception ne s'est pas « établie » dans notre esprit, nous n'avons ni trouvé, ni vraiment pensé : jusque là, notre « cogitation » tendait seulement vers la pensée (3). Telle est, en effet, la nature de l'émanation intellectuelle, et c'est par là qu'elle diffère de l'émanation volontaire : le vouloir est une opération qui émane, et rien que cela, tandis que le verbe intellectuel est, en même temps qu'émanation, résultat, à la fois *operatio* et *operatum* (4).

(1) In intellectu nostro non differt dicere et intelligere. *Ver.* q. 4, a. 2, obj. 5. In nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere, cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere nisi hujusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere (réponse à l'objection).

(2) *Ver.* q. 4, a. 2, ad 5 (1^{re} série d'objections).

(3) Non dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. *Pot.* q. 9, a. 9.

(4) Processus operati distinguit unam rem ab alia... Voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae; et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens. *Ver.* q. 4, a. 2.

Est-il possible d'aller plus loin dans cette psychologie de l'esprit pur ? Avoir déclaré qu'universellement le penser est toujours dire, pourra-t-on limiter cet énoncé, à moins de subtilités insupportables ? Pourtant saint Thomas avance tranquillement, et il faut avouer qu'il ne s'aventure pas.

Lorsque nous tirons une conclusion, le principe qui la justifie en justifierait bien d'autres : en ce cas, le verbe n'exprime qu'une petite partie de ce qui était contenu dans la vertu du principe. Cette remarque ne vaut pas seulement pour la connaissance discursive : n'avons-nous pas toujours conscience que, de quelque connaissance qu'il s'agisse, fût-ce d'une connaissance habituelle, la considération actuelle ne reçoit pas en elle la plénitude de sa source ? (1) Saint Thomas ne fournit aucune preuve de son assertion : elle lui semble donc évidente, tant elle est vérifiée par l'observation intérieure et par le spectacle de la fécondité indéfinie de l'intellect. Peut-être cependant sommes-nous ici en présence de conditions ontologiques : la fécondité créatrice de l'intellect serait conditionnée par sa déficience, ou, si l'on veut, l'infirmité de notre esprit serait la rançon de sa grandeur. C'est parce qu'il dépend des sens qu'il ne saisit rien que fragmentairement. Si nous étions de pures intelligences, nous nous tournerions en entier, quand nous le voudrions, vers les formes intelligibles possédées habituellement, et, à plus forte raison, nous exprimerions, réaliserions en leur plénitude ces formes actuellement possédées ; bien plus, nous dirigerions ces formes à notre gré pour les manifester aux autres. La raison de ce que nous ne sommes pas capables de parler à la manière des anges est aussi la raison de ce que nous ne sommes pas capables de saisir pleinement l'objet de notre connaissance : impossible pour nous d'aller droit aux intelligibles sans intermédiaire. Et parce que nous recevons des sens la matière de la connaissance, nous sommes contraints d'adapter des signes sensibles à l'expression de nos conceptions (2). Or le signe qui doit exprimer, et qui en quelque sorte aspire l'émanation intelligible, tend, de par sa nature sensible, à la rétrécir. Il est vrai qu'à cette considération saint Thomas en oppose une autre : car il est trop attentif à la complexité du réel, il tient trop à mettre en lumière les aspects opposés de la connaissance

(1) Verbum quod in nobis exprimitur per actualement considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur : non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione, sed aliquid ejus. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. *Ver.* q. 4, a. 4.

(2) *Ver.* q. 9, a. 4.

en soi et de notre misérable connaissance à nous, pour ne pas remarquer que toute expression est, malgré son rétrécissement, un progrès. En elle-même, prise à part, immobilisée en une de ses phases, elle étreint et rétrécit l'intelligible, mais elle est une phase d'une ascension et d'une conquête. Au premier instant de l'appréhension, l'intellect humain ne saisit pas aussitôt la nature de la chose : la saisie est d'abord partielle. A supposer qu'une quiddité soit connue, on parviendra peu à peu, grâce à elle, aux propriétés, aux accidents, aux relations concernant cette essence (1). Puis auront lieu les analyses, les synthèses, d'où l'on procédera à de nouvelles analyses et à de nouvelles synthèses, et c'est là raisonner (2). L'appauvrissement momentané de l'expression était donc le moyen, et le seul moyen de travailler à un enrichissement qui n'a pas de terme. Ici, comme ailleurs, dans le sacrifice on gagne en perdant.

II. — VERBUM ET SPECIES INTELLIGIBILIS

Pleinement déterminé, possédé, maniable, rendu encore plus dense et résistant par son incorporation à une image, le verbe se laisse distinguer nettement de tout ce qu'on pourrait être tenté de confondre avec lui. Son caractère primordial est d'être l'objet immédiat de la pensée, *primo per se intellectum* (3). D'abord, il n'est pas la chose connue. Sans doute, à travers lui, c'est la chose qui est visée; mais tout le monde sait qu'elle est en dehors de l'intellect (4), et d'ailleurs bien souvent elle n'est connue qu'en puissance. Si cette unité se réalise où l'intelligible et l'intelligent sont le même, ce n'est évidemment pas entre mon intellect et la chose, mais entre mon intellect et ce qu'il exprime de sa connaissance. Personne assurément ne confond le verbe mental avec la chose qu'il fait connaître, mais beaucoup le confondent avec la *species* qui informe l'intellect. Bien plus, les modernes semblent ne pas soupçonner la nécessité de faire ici une distinction réelle : quand ils parlent de représentatif et de

(1) Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim suam perfectionem habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei... et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. *Sum. Th. I^a, q. 85, a. 5.*

(2) Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. *Ibid.*

(3) Voir les textes du *De potentia* cités plus loin.

(4) *Supra*, p. 24 et suiv., p. 37 et suiv.

représenté, ils croient d'ordinaire nommer le recto et le verso d'un même état. Cependant, entre le principe de l'action et son aboutissement, il importe d'admettre la réalité d'une différence. L'opération ne peut être son terme : si le verbe mental n'est pas toujours une « construction » au sens de résultat extérieur à l'action, il est au moins, suivant l'expression de saint Thomas, quoddam constitutum. Le verbe « sort d'autre chose et il représente autre chose ». Seulement, ce dont il sort, c'est-à-dire la forme intelligible, n'est pas ce qu'il représente. Nous retrouvons encore une fois les deux aspects de l'opération intellectuelle : l'élan psychologique, émanation vitale, et la signification intelligible. Le verbe « naît de l'intellect par son acte, mais il est similitude de la chose pensée » (1). Concluons donc que le terme en quoi se réalise l'intellection, le *primo et per se intellectum*, est ce que l'intellect « conçoit en lui-même de la chose pensée, que ce soit une définition ou une énonciation » (2).

Le lecteur, habitué à la précision du langage thomiste, ne se trompera pas sur ces textes : il n'a pas oublié, en effet, que notre connaissance porte sur les choses. Si le verbe mental est le *primo et per se intellectum*, c'est en ce sens qu'il est présent dans l'âme, ne faisant

(1) *Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu, et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter enim hoc intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est actu : actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus : quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam vel negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis verbum dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi ergo conceptio sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum : est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam : forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. *Pot. q. 8, a. 1.**

(2) Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus. *Pot. q. 9, a. 5.*

qu'un avec elle, et achevant l'acte de connaissance en lui présentant son terme. Mais par lui la connaissance vise uniquement l'objet absent (1). Tandis que la *species intelligibilis* concourt *formellement* à la connaissance, en mettant l'intellect en acte, le verbe y concourt « comme instrument dont celui-ci se sert pour penser autre chose ». L'intellect pense par le verbe, en ce sens qu'« il forme le verbe pour penser la chose » (2). Reprenant ici la comparaison avec le sens de la vue, nous dirons que, dans la vision intellectuelle, trois intermédiaires sont requis : l'intellect agent dispose à connaître, il équivaut à ce qu'est la lumière pour les yeux; par la *species intelligibilis* se réalise l'intellection, elle correspond à ce qui est dans l'œil l'image; dans le verbe mental la pensée s'achève, elle s'y reflète et s'y dessine, il équivaut au miroir dans lequel l'œil contemple l'objet vu (3).

III. — L'ÉMANATION INTELLECTUELLE

Si nous nous bornions à constater le phénomène de l'expression intellectuelle et à en contempler le terme, nous ne verrions que des résultats immobiles, et nous oublierions la réalité du progrès mouvant. Quelle que soit la difficulté de représenter par le langage fixé et morcelé le devenir spirituel, saint Thomas n'y a pas manqué. Nous pourrions essayer de suggérer par des métaphores; mais à quoi bon recourir à un procédé dont usait si peu le moyen âge? Même les mots durcis de la Scolastique n'ont pas perdu le pouvoir d'évoquer les phénomènes les plus subtils de l'esprit.

L'action intellectuelle est bien loin de ressembler à l'action physique. Cette dernière passe d'un corps à un autre; l'objet de l'action est séparé de l'agent, par exemple, les matériaux combustibles de la flamme qui les embrase. Il en va tout autrement pour l'action spirituelle, qui se passe à l'intérieur de l'âme. Il faut évidemment qu'ici l'objet soit uni à l'agent, de même que le sensible est uni au sens pour que la sensation se produise. Uni intimement à la puissance pensante, son objet sera pour elle ce qu'est le principe agissant dans l'action

(1) Nous n'envisageons que plus loin le cas où l'intellect connaît des objets présents : ses actes, lui-même, l'âme, les dispositions de l'âme.

(2) Intellectus intelligit aliquid dupliciter : uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem. *Quodlib.* 5, a. 9, ad 1. Ce même article dit qu'on peut appeler le verbe *species intelligibilis*, mais en tant que « per intellectum constituta ».

(3) *Quodlib.* 7, a. 1.

physique (1). L'analyse des conditions de l'action immanente prouve a priori ce que découvre l'observation intérieure : l'intellect pense quand il est mis en acte par une forme spirituelle à quoi il s'identifie. Nous sommes ici en présence d'une vérité ontologique : le penser demeure dans l'être pensant comme son acte, comme sa perfection, car l'être est la perfection de l'existant. En Dieu, l'être, qui est le penser, est sa substance, car Dieu ne reçoit pas la perfection, il l'est. Les créatures, elles, reçoivent leur perfection. Reste cependant que, dans l'intellection qui leur est intérieure, « le penser suit la *species intelligibilis*, comme l'être suit la forme » (2). Formule tranchante, jetée en passant dans un article consacré à la pensée divine : les étudiants du XIII^e siècle étaient assez avertis pour en comprendre le sens. Elle ne signifie pas que l'opération du penser constitue l'existence de la *species*, qu'elle lui est identique : en ce cas, en effet, il n'y aurait pas d'émanation. L'être n'émane pas de la forme, il est la forme, tandis que l'opération émane. Il y a dans le second cas une contingence plus grande que dans le premier : la forme est ou n'est pas, son existence implique une fixité, laquelle précisément sert de support à l'opération immanente qui sort de l'être en acte et évolue. Je ne puis pas empêcher mon âme d'exister : mais ne pourrais-je arrêter le progrès intérieur, la « procession » de ma pensée ? Qui que ce soit qui pense, du moment qu'il pense, quelque chose « procède » en lui : c'est la « conception », et elle procède de la connaissance, « *notitia* » (3).

L'existence de la forme est la condition de la vie : la « procession » intellectuelle est la vie de l'esprit, humble image du mystère de la vie de Dieu. En effet, les mouvements corporels consistent en des changements, où l'apparition d'une réalité nouvelle exige la corruption de la réalité précédente : or nous concevons notre verbe intérieur sans changement et sans corruption. Les objets physiques, sous l'influence d'un autre objet, reçoivent une nature donnée ou une qualité donnée : notre intellect ne reçoit pas et ne donne pas, le verbe a totalement en lui son origine, et d'ailleurs nous constatons en nous qu'un verbe naît d'un autre et que la conclusion sort des principes (4). Rien ne nous paraît plus intime à nous-mêmes que cette émanation : cependant,

(1) *Sum. Th. I^a, q. 56, a. 1 et q. 12, a. 2.*

(2) *Sicut esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. Sum. Th. I^a, q. 14, a. 4.*

(3) *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens. Sum. Th. I^a, q. 27, a. 1.*

(4) *Non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus praeintelligatur ut recipiens et pars ejus ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu*

si nous la comparons à l'unité divine, nous apercevons en elle un étalement et, qui plus est, des fissures. Il y a en elle du relatif, elle se réfère à autre chose, et c'est pourquoi saint Thomas lui donne parfois le nom d'*intentio intellecta* (1). Elle est un vecteur idéal allant aux choses, mais elle est si peu les choses qu'elle représente, que nous ne pouvons à la fois faire la science des choses et faire la science de nos conceptions. Les deux groupes opposés de sciences, celles qui essaient de pénétrer le monde, c'est-à-dire la métaphysique, la mathématique et la physique, et celles qui essaient de débrouiller les lois des conceptions de l'esprit, comme la logique, manifestent par leur irréductibilité la fissure qui coupe la connaissance : bien qu'à travers la *similitudo concepta* nous visions la chose, jamais en réalité ne coïncidera une théorie *de rebus* avec une théorie *de intellectionibus intellectis* (2). Il n'y a pas seulement une fissure entre le rôle représentatif de l'*intentio intellecta* et sa réalité formelle; il y en a une autre entre elle et l'intellect lui-même (3). Nous pouvons aisément considérer l'*intentio* au lieu d'en considérer le contenu : nous nous rendons compte que son être est constitué par le fait d'être pensée. Nous nous rendons compte aussi que cette *intentio* est en nous, elle est dans l'intellect qui la déborde de toutes parts, qui était avant elle et sera après elle : bien évidemment elle n'est pas l'intellect lui-même, car si elle l'était essentiellement, elle ne saurait périr sans entraîner la disparition de l'intellect.

Ne dites pas que ces distinctions sont trop subtiles, que Thomas manipule ici de pseudo-concepts qui ne sont que des propriétés du langage. La justesse des distinctions est vérifiée par les faits. Comme la première fissure, la seconde se manifeste par une opposition au cœur de la connaissance. Je m'imagine que je me connais, que

originem habet, sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur, ab eo est a quo oritur. *Cont. Gent.* IV, 14.

(1) Quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. *Cont. Gent.* IV, 11.

(2) Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectis. *Cont. Gent.* IV, 11 (éd. citée, p. 534).

(3) Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere... (*ibid.*, p. 534). Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret acta. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi (*ibid.* p. 535).

c'est moi que je saisis, mais quand je vais au fond et que mes paroles n'outrepassent pas le réel, je dois avouer que, dans l'homme se connaissant soi-même, le terme de sa pensée, son verbe mental n'est pas « l'homme véritable, possédant l'être naturel de l'homme », mais « l'homme pensé, comme une certaine similitude de l'homme véritable saisie par l'intellect ». Et si nous nous demandons, en dernière analyse, d'où partent les deux fissures, le point est évident : de ce que la substance de l'intellect n'était pensante qu'en puissance avant qu'elle pensât en acte. Elle reçoit, elle acquiert, elle change, tandis que Dieu étant acte pur, en lui le connaissant et le connu, l'intellect et son verbe sont identiques. Les fissures que manifestent les grandes divisions de la science ont donc pour point de départ, au delà de la dualité de l'*intentio intellecta* et de l'intellect, la dualité créée de l'essence et de l'existence (1).

IV. — LE RAPPORT ENTRE LE VERBE MENTAL ET LA CHOSE

Nous avons déjà touché le rapport entre la conception intellectuelle et la chose qu'elle vise : nous savons qu'elle n'est pas la chose, elle en est une similitude. Nous devons maintenant préciser quelque peu la nature de ce rapport, avant d'entrer dans l'étude du contenu de la conception.

En droit, nous l'avons dit, la conception est similitude de la chose. Celle-ci, en effet, a fourni l'image, de laquelle l'intellect agent a extrait l'intelligible : par là elle détermine l'intellect, elle le rend vrai en ce qu'elle lui est conforme, et ainsi le nom signifiant l'objet connu est dit de lui justement. L'analyse détaillerait ici plusieurs intermédiaires, mais ces intermédiaires ne sont pas des obstacles, ils sont des instruments, et c'est pourquoi saint Thomas n'hésite pas à dire que la conception a son fondement dans la chose immédiatement (2). En fait, cette situation ne se présente pas pour nous la plupart du temps : quelquefois seulement, aliquando, dit notre

(1) Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est (*ibid.* p. 535).

(2) Talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illud intellectum, proprie de re dicatur. I *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

Docteur (1). Faisons le compte des mots que nous employons, retenons le nombre de ceux qui signifient directement la chose : il est très petit. La plupart des autres ne se réfèrent pas aux choses, mais à notre manière de les comprendre, ou, comme nous disions précédemment, aux *intentiones intellectae*. Or, d'une *intentio intellecta* devenue en tant que telle objet d'intellection et succédané d'un être concret, nous prendrons une nouvelle perspective, d'où une nouvelle *intentio intellecta* succédané d'un être concret, et ainsi de suite. Par exemple, de la notion de Socrate, je tire celle d'espèce humaine; de l'espèce je tire le genre... De ces nouvelles *intentiones* le fondement prochain est dans l'intellect, mais elles ont dans les choses leur fondement éloigné. Et nous continuons souvent d'employer le même procédé en rompant les liens avec le monde réel : nous construisons alors, avec des matériaux employés arbitrairement, des notions qui ne correspondent plus à rien (2).

Mais pourquoi multiplions-nous les *intentiones intellectae*? Est-ce un jeu d'esprit? Est-ce un besoin? et si c'est un besoin, est-il imposé par la nature des choses ou par la nature de notre esprit? Que nos conceptions se multiplient selon le nombre des individus réels, nous savons que c'est impossible, puisque notre intellect ne saisit directement que l'universel. Seulement, la nature elle-même nous présente de l'universel : incapable, puisqu'elle n'est pas Celui qui est par soi, de concentrer en une unité toute perfection, elle possède des formes diverses qui réalisent chacune un mode différent de perfection. L'intellect, de son côté, est incapable de condenser en une seule conception divers modes de perfection, autant que la nature est hors d'état de les réaliser en un seul être (3). Sans doute, notre intellect vise l'essence des choses : les mots que nous employons, nos conceptions séparées selon les formes spécifiquement distinguées, indiquent que nous possédons, d'une certaine manière, à l'égard de ces formes indivisibles, une *indivisibilium intelligentia*. Mais saint Thomas avoue que nous n'atteignons pas l'essence des choses, et que nous

(1) Aliquando hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam. *Ibid.*

(2) Aliquando hoc quod significat nomen... est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam. Et hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Le troisième cas est celui où le *proximum fundamentum* est dans l'intellect et non dans la chose : exemple, la chimère; mais ici la chose n'est plus du tout fondement. I *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3; de même, d. 30, q. 1, a. 3.

(3) I *Sent.* d. 2, q. 1, a. 3.

y suppléons au moyen des accidents, des effets, des relations, c'est-à-dire en nous faisant des conceptions qui n'ont plus dans les choses qu'un fondement éloigné. Ainsi la multiplicité de nos conceptions, même par rapport aux réalités créées, tient à la structure du monde et à la déficience de notre intellect.

A plus forte raison, en va-t-il de la sorte lorsque nous essayons de penser Dieu. Dieu nous dépasse tellement qu'aucune conception humaine ne l'atteint : en ce sens on peut dire qu'il est cause de la multiplication de nos conceptions. Mais, en réalité, il est évident que la cause immédiate et agissante est ici notre intellect lui-même, obligé, en raison de sa faiblesse, à multiplier les symboles partiels qui jamais n'équivaldront à la vue inaccessible (1). C'est pourquoi notre « idée » de Dieu n'est pas une, elle est même formée de pièces opposées : au centre, un noyau un, la notion de perfection suréminente, celle de l'*ens a se*, et autour d'elle, rayonnant dans tous les sens, des relations de raison qui ne posent en Dieu aucune réalité (Dieu créateur, cause de la loi morale, fin de notre vie, etc.) (2).

V. — LA *forma intellecta*, PRINCIPE DE LIBERTÉ

Que les expressions de la pensée se multiplient au delà de toute mesure, c'est sans doute le résultat de la faiblesse de l'intellect, si nous regardons son rang par rapport à ce qui le surpasse. Mais, dans le monde corporel où Dieu nous a placés, c'est le principe de notre liberté, et, par conséquent, de l'ascension de notre vie morale. En effet, à exprimer sa richesse, l'intellect la rend maniable, donc utilisable pour l'action : « la forme pensée, par laquelle la substance intellectuelle opère, est de l'intellect lui-même, en tant que conçue pour lui », et en quelque sorte engendrée par la pensée. On le voit par la forme artificielle : l'artisan la conçoit, la travaille par sa pensée, et opère par elle (3). Agir par ce qui est de sa propre substance, par ce qu'on a travaillé et adapté soi-même, donc par ce qui dépend tota-

(1) *Ista pluralitas notionum contingit ex hoc quod res, quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere : tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas; tum quia hoc, quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet. I Sent. d. 2, q. 1, a. 3.*

(2) *Sum. Th. I^a, q. 13, a. 11 et 12.*

(3) *Forma intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta, et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat, et per eam operatur. Cont. Gent. II, 47.*

lement de soi, c'est évidemment être libre. Cette liberté, remarquons-le, n'est pas une spontanéité instinctive, l'écoulement nécessaire d'un élan vital, puisque nous créons nous-mêmes les instruments de notre action, que nous nous organisons nous-mêmes et en quelque sorte nous créons nous-mêmes en créant nos conceptions. Nous nous en rendrons mieux compte en considérant l'inspiration et le terme de l'émanation spirituelle.

Ce *verbum cordis*, cette forme pensée (*forma excogitata*) est le principe qui dirige mon action, et qui, à la lettre, la meut. Par exemple, j'écris les uns après les autres les mots que j'imagine pour communiquer ma pensée, ou je range mes livres selon un ordre conçu à l'avance. J'agis d'après une forme, je la réalise, mais parce que je vois dans cette réalisation un plaisir, ou une utilité, ou une convenance, ou un bien. Si je meus, c'est donc qu'intérieurement je me suis mu : la forme que je réalise au dehors, je l'ai mobilisée sous l'influence d'une autre forme supérieure, et celle-ci à son tour sous l'influence de la forme suprême du Bien (1).

C'est là en dernière analyse, qu'est la source la plus profonde de la liberté, celle qui fait d'elle un libre arbitre. La notion universelle du Bien, selon laquelle je me décide pour chaque bien déterminé, est le principe de ma liberté précisément en ce qu'elle engendre la tendance la plus profonde et la plus nécessaire de ma nature : de même que la déficience de mon intellect est le ressort de son progrès infini, la nécessité, venant de la conception du Bien, qui est au cœur de ma nature, est le principe de ma liberté. Il y a, en effet, en moi, une inclination qui m'entraîne, celle de la forme du Bien, mais il n'y en a qu'une : quelle que soit donc la forme particulière, la *conceptio intellecta* exprimée par moi pour agir, mon vouloir a la capacité de la suivre et de la réaliser : elle ne m'entraîne pas malgré moi, mais par ailleurs, rien ne s'oppose à elle, sinon ma capacité de produire d'autres conceptions et de les suivre. La « *forma apprehensa* » (2) du Bien universel me rend ainsi capable de former chaque *verbum cordis* particulier et de m'orienter vers lui, aussi bien que de me réserver et d'aller au delà de lui. Mais nous ne pourrions davantage poursuivre l'exposé de cette doctrine, sans entrer dans la théorie du jugement (3).

(1) *Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis... Si judicans ad judicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiore formam apprehensam se moveat ad judicandum : quod quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis per quam de quolibet determinato bono vel convenienti judicatur. Cont. Gent. II, 48.*

(2) Texte cité à la note précédente.

(3) Ne pas oublier que la *species intelligibilis*, et, par conséquent, aussi le verbe est jugement, p. 46. On trouvera la théorie du libre arbitre engendré par la forme

Il convient cependant de faire au moins allusion à l'erreur, conséquence de la liberté dans l'expression et dans l'usage des *intentiones intellectae*. L'objet propre de l'intellect est la nature de la chose : il en possède la similitude, et à travers cette similitude il la vise. Si l'opération a lieu réellement, elle n'est pas susceptible de fausseté : « aucune puissance cognitive ne se trompe sur son propre objet », on voit ou on ne voit pas, et dans les deux cas l'erreur est impossible. Par nature de la chose, quidditas rei, il faut entendre, non seulement l'essence saisie en son intimité, mais les différents aspects de l'essence, tels que l'abstraction les détaille. Les causes de l'erreur seront donc toujours autres que la nature de la faculté. Or on n'en peut trouver d'autres que notre activité brouillonne : c'est notre liberté qui, plus ou moins directement, intervient pour substituer à une *forma apprehensa* une autre forme, ou une image, ou une relation, ou en majorant ou en diminuant ce qui est réellement saisi, selon une option, consciente ou inavouée, en faveur d'un bien réel ou apparent. Un chapitre de la *Somme contre les Gentils* (III, 108) donne un exposé complet de nos fautes intellectuelles, qui sont des fautes morales plus ou moins graves (1).

du Bien dans le *Saint Thomas d'Aquin* du P. SERTILLANGES, tome II, et dans les articles de M. Jean LAPORTE, *Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas*. *Revue de Métaphysique*, 1931, p. 61-73; 1932, p. 201-224, et 1934, p. 25-57.

(1) Voir ROLAND-GOSSELIN. *La théorie thomiste de l'erreur*, dans les *Mélanges thomistes* (Le Saulchoir, Kain, 1923).

CHAPITRE VI

LA CONNAISSANCE DU SINGULIER

Le *verbum cordis*, qui, loin de dépasser l'ampleur de la forme intelligible, ne l'épuise pas, reste comme elle sur le plan de l'universel : il n'atteint pas le singulier. Cependant je connais Socrate et Platon, et je crois connaître autre chose que leurs noms, à savoir eux-mêmes. Comment cette connaissance est-elle possible ? Ne consisterait-elle pas en une addition et une combinaison d'éléments universels : athénien, philosophe, homme d'état... ? Ces différentes *intentiones intellectae*, réunies et étiquetées par le mot Platon, seraient tout le fond de la connaissance que je crois avoir de ce personnage. Peut-être. Mais si l'hypothèse se vérifie, on devra être franc, et déclarer que nous ne possédons aucune connaissance du singulier. C'est trop clair : accumulez tant que vous voudrez des conceptions universelles (universalia), vous n'en ferez jamais un singulier. Car « il est possible, en effet, que tous (ces concepts universels) réunis conviennent à plusieurs êtres ». Prenez le problème sous un autre biais : est-ce qu'en connaissant toutes les causes, j'obtiendrais par là de connaître l'effet ? Supposez que je sois instruit de tout l'ordre du ciel, que je connaisse les situations du soleil et de la lune qui déterminent une éclipse, et en général tout ce qui concourt à produire ce phénomène : en droit, cette conjonction de forces peut se réaliser autant de fois que l'on voudra, elle n'est pas cette éclipse particulière qui se réalise à tel moment unique et que je vois de mes yeux. Aucune connaissance universelle ne suppléera jamais à la connaissance du singulier (1). Si nous sommes privés de celle-ci, qu'on le dise franchement.

(1) Manifestum est quod quantumcumque adunentur aliqua universalialia, nunquam ex eis perficitur singulare : sicut si dicam hominem album, musicum, et quaecumque hujusmodi addidero, nunquam erit singulare : possibile est enim omnia haec adunata

I. — IL Y A UNE CONNAISSANCE DU SINGULIER

Bien entendu, les voies que nous savons fermées le demeurent. L'opération abstractive, telle que nous l'avons analysée, consiste à laisser de côté la matière individuelle, pour retenir la forme universelle : impossible donc que l'individualité des corps devienne l'objet direct de l'intellect (1). Essayons de regarder, avant l'abstraction, cette forme d'une chose sensible, cette table, ce chat, si vous voulez : ce n'est pas une forme à l'état d'universalité; elle ne constitue, avec la matière qui l'individue, qu'un seul être, lequel n'est échangeable avec aucun autre. Telle quelle, cette forme unique agira sans difficulté sur mes sens : par leur moyen sera produite en moi une image qui sera la « similitude » de la chose. Mais comment pourrait-elle devenir spirituelle de manière à pénétrer dans l'intellect ? Il faudrait qu'elle perdît ce qui précisément l'apparente aux organes des sens, à savoir qu'elle n'est échangeable contre rien et empêche tout échange : la matière est l'écran qui empêche la lumière cognitive de filtrer ailleurs que par un seul point. La similitude de la forme sensible est hors d'état de parvenir jamais jusqu'à l'intellect (2).

Cependant, encore une fois, nous avons une connaissance du singulier. Qu'est-ce à dire ? Ne cherchons pas à cette question une réponse unique : elle serait trompeuse. Distinguons les domaines de ce qu'on appelle le singulier.

Rien de ce qui est matériel ne pénètre dans l'intellect, parce que le matériel est un singulier opaque qui bouche la faculté. Mais tout singulier n'est pas matériel. Ce n'est pas en tant que singulier qu'il s'oppose à l'intellect, mais en tant que matériel, parce que rien n'est pensé sinon immatériellement. Par conséquent, une réalité singulière et immatérielle, l'intellect, par exemple, n'a rien qui s'oppose à la pensée (3). Revenons encore une fois à l'acte intellectuel; distinguons-y

pluribus convenire... Nec ille qui cognoscit totum ordinem caeli, cognoscit hanc eclipsim ut est hic; etsi enim cognoscat eclipsim futuram esse in tali situ solis et lunae et in tali hora et quaecumque hujusmodi in eclipsibus observantur, tamen talem eclipsim possibile est pluries evenire. *De anima*, a. 20.

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 86, a. 1.

(2) *Cont. Gent.* I, 55. Manifestum est quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum... Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. *Sum. Th.* I^a, q. 75, a. 2.

(3) *Sum. Th.* I^e, q. 86, a. 1, ad 3.

les deux aspects que confondait Averroès, sa réalité d'opération psychologique et sa signification formelle de vérité. Sous prétexte que la pensée atteint l'universel, les disciples du Commentateur disaient que l'intellect est universel, donc qu'il n'y a pas de pensée individuelle, ni d'âme individuelle ni d'immortalité individuelle. Ils ne voyaient pas, avec leur logique grossière, en quel sens la science est la même en toi et en moi. Sans doute, elle est la même quand nous pensons en acte les mêmes objets, ce sont les mêmes vérités universelles : la science est la même par ce qu'elle sait, non par les « espèces » qui la réalisent, car il est bien sûr que j'ai ma science et que tu as la tienne. « C'est le même objet qui est pensé par moi et par toi : mais je le pense par un autre moyen, et toi par un autre moyen, c'est-à-dire par une autre *species intelligibilis*; mon penser est autre, le tien est autre; autre est mon intellect, autre le tien ». Aussi, quand, au lieu de considérer des vérités universelles, je tournerai mon regard vers ma propre opération spirituelle, ou sur cette *species* qui me faisait atteindre l'universel, alors j'atteindrai un réel singulier. Tout sera singulier, et l'acte d'aperception, et son terme (1).

Voulez-vous une autre preuve ? Au lieu de prendre l'acte d'intellection, considérons l'opération de la mémoire. Naturellement, il ne s'agira pas de la mémoire sensible, celle qui saisit le *hic et nunc* dans la succession des moments corporels, la mémoire qui est liée au rythme du temps marqué par les astres ou par les horloges. De même que je me connais connaissant par une forme intelligible individuelle, je puis penser un objet que j'ai déjà pensé, et en sachant que je l'ai déjà pensé. Je fixe alors la forme intelligible, non pas dans le passé concret spatio-temporel avec ses nuances d'images sensorielles, mais dans un ordre universel qui s'étend à l'infini avant et après le présent. Dans cet ordre universel je place, à un endroit désigné, la forme intelligible en question : cet intelligible joue bien le rôle d'une individualité parmi d'autres individualités intelligibles (2). Saint Thomas, on le voit, affirme l'existence de deux mémoires, sensorielle et intellectuelle : la seconde diffère de la première en ce qu'elle substitue à la perception concrète ou à son image affaiblie un symbole abstrait, ou mieux, au delà du symbole qui tient encore à l'image, une forme purement spirituelle. Il en voit la preuve dans la nature de l'intellect. Rien de plus labile que l'image sensorielle, elle nous échappe au moment même où nous la voulons saisir; avant d'être

(1) *De unitate intellectus*, ed. de Maria, pp. 487-488.

(2) *Ver.* q. 10, a. 3.

remplacée par une autre, elle a déjà changé; pourtant elle se fixe dans la mémoire. A plus forte raison l'expression intelligible, avec sa netteté invariable, doit-elle persévérer dans l'intellect. Malgré la difficulté que nous éprouvons à séparer le souvenir intellectuel du souvenir sensoriel, j'ai donc un motif indéclinable d'en affirmer la réalité : et par conséquent, au-dessous de la mémoire qui ressuscite le passé de mes sens, il y a une mémoire qui sait que ce passé a eu lieu (1).

La réalité spirituelle est appréhendée par l'intellect en sa singularité, et dans la réflexion qui se retourne vers la forme intelligible, et dans l'acte de mémoire qui reconnaît une forme intelligible. En dehors de ces phénomènes d'introspection, l'intellect saisit encore le singulier dans la science. Le mathématicien, en effet, ne considère pas seulement des espèces, il considère les individus d'une même espèce : lorsqu'il suppose qu'une ligne est égale à une autre, lorsqu'il prouve qu'une figure est semblable à une autre, l'égalité et la similitude jouent entre des individus : si *un* triangle et *un* autre triangle ont un angle égal compris entre côtés égaux... (2) Il est vrai qu'ici l'apparence couvre une réalité beaucoup plus complexe. Au fond, ces intelligibles sont singuliers en ce que nous les imaginons en l'absence de toute impression sensorielle : je dis : *un* triangle, parce que j'ai besoin d'en imaginer un, mais je devrais dire : *tout* triangle. La preuve en est que d'un triangle individuel ou d'une ligne individuelle il n'existe pas de définition : le mathématicien ne les pense jamais, même en leur singularité, que par leur nature universelle. Lorsque je ne vois pas de cercle, je le pense en tant qu'il est cercle, non en tant qu'il est *ce* cercle. Et la raison en est que la matière individuelle est insaisissable pour l'intellect (3). Cependant, ceci dit, le rôle du singulier n'est pas éliminé de l'intelligibilité mathématique. En effet, nous avons ici à notre disposition la matière intelligible. L'abstraction, nous l'avons vu plus haut, a le moyen de supprimer la matière sensible sans supprimer la matière intelligible. Dans celle-ci, qui est pour le mathématicien le continu, le volume, la surface, il place par hypothèse la forme du cercle ou du triangle, et cette forme en reçoit l'individualité (4).

(1) *Ver.* q. 10, a. 3; *Sum. Th.* I^a, q. 79, a. 6; *Cont. Gent.* II, 74.

(2) Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia hujusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur. *Metaph.* VII, lectio X. n° 1494 (ed. Cathala, p. 439).

(3) *Ibid.* n° 1495.

(4) Materia autem non solum est principium individuationis in singularibus sensibilibus, sed etiam in mathematicis. Materia enim alia est sensibilis, alia intel-

De la même manière sont engendrés les nombres en arithmétique : car les nombres sont formés d'unités de même espèce, autrement dit d'individualités, et chacun d'eux est une individualité. C'est la quantité qui, par sa division, donne lieu à une série de places distinctes, d'où à un ordre de parties qui, compté, devient l'ordre des nombres (1). Il est assez malaisé d'exprimer en formules tranchantes ce que recèlent ces analyses subtiles. La *materia intelligibilis* n'est pas un élément existant concrètement, c'est plutôt le symbole intellectuel de toute matière concrète : dans cette matière intelligible, les lignes individuelles et les cercles individuels n'entreront pas avec leur réalité sensorielle ou imaginative. Et cependant l'intellect n'hésite pas à tailler, dans cette matière, des individualités indéfinissables (2) et irréprésentables, lesquelles sont comme des projections des individualités sensorielles. Si saint Thomas avait poussé plus loin son analyse, il aurait décrit un schématisme fondé sur l'imagination et interprété par l'intellect (3).

II. — COMMENT CONNAÎT-ON LE SINGULIER ?

LE SINGULIER, LA FORME INTELLIGIBLE ET LE VERBE

Aucun doute donc : la pensée connaît le singulier. Mais en constatant la réalité de cette connaissance, nous nous obligeons à en chercher le comment. Or ce comment a tout l'air d'être un problème insoluble. Saint Thomas répète, avec encore plus d'insistance que M. Bergson, que l'intellect est fait pour connaître la nature des corps; qu'avant d'être mis en acte grâce à l'image d'un corps, il est table rase et ne pense pas; que toute connaissance a lieu à l'occasion du phantasme

ligibilis. Sensibilis... Intelligibilis vero materia est, quae est in sensibilibus, non inquantum sunt sensibilia, sicut mathematica sunt. Sicut enim forma hominis est in tali materia, quae est corpus organicum, ita forma circuli vel trianguli est in hac materia quae est continuum vel superficies vel corpus. *Ibid.* 1496.

(1) Materia non est principium diversitatis secundum numerum, nisi secundum quod in multas partes divisa, in singulis partibus formam recipiens ejusdem rationis, plura individua ejusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate; qua remota, substantia omnis indivisibilis remanet; et sic prima ratio diversificandi ea quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati convenit in quantum in sua ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, quod nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum, adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros, et plures lineas rectas aequales. *Boet. de Trin.* q. 5, a 3. ad 3.

(2) Ci-dessus, p. 81.

(3) M. MARITAIN a essayé de poursuivre en cette voie, dans *Les degrés du savoir*, pp. 78, 273 et s.

corporel et par le moyen de la forme intelligible dégagée de ce phantasme. Toute notre connaissance a pour principe une forme intelligible venant d'un corps. La connaissance du singulier se réaliserait donc par une forme intelligible universelle, ou, ce qui est aussi bizarre, elle ne serait pas déterminée par une forme intelligible. C'est le problème de la réflexion qui se présente à nous. La réflexion sur nos opérations, sur nos dispositions, sur nos puissances, sur notre propre existence, est une question si importante qu'elle a droit à un chapitre à part. Nous allons seulement donner ici les indications indispensables sur le singulier *corporel*.

Nous constatons, tout à l'heure, que l'arithmétique et la géométrie connaissent des éléments singuliers, car le jugement s'y rapporte à ce que perçoivent les sens, ou aux images qui en sont les succédanés (1). Ces éléments singuliers touchent le plan de l'universel sans y pénétrer. L'intellect ne saurait les définir, puisqu'une définition en concepts les universaliserait; cependant, par une construction irréaliste, « imaginaire » au sens mathématique, il découpe l'étendue intelligible en éléments singuliers. L'intellect est censé faire dans le volume et la surface ce que nous pouvons faire dans les corps avec nos mains ou avec notre imagination. Il faut donc qu'il *sache* ce que font les sens et l'imagination : il y a entre eux et lui une contiguïté, une « continuatio ». Ce que nous révèle la psychologie des mathématiques, nous l'allons trouver partout dans la perception du monde extérieur et dans notre action sur lui.

De deux manières s'opère sans cesse cette « continuatio » : un double mouvement nous rapproche des choses individuelles, selon qu'elles arrivent à nous par l'intermédiaire des sens et des phantasmes, ou selon que nous agissons sur elles pour les transformer ou pour faire d'elles nos instruments. Or à l'un et à l'autre mouvement peut s'attacher la réflexion. Dans le premier cas, elle se retourne pour remonter en sens inverse le courant spirituel qui investit l'objet connu (2); au lieu de se fixer sur cet objet, elle revient sur l'opération

(1) Quaedam vero sunt quorum iudicium non dependet ex his quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum definitivam rationem sunt a materia sensibili abstracta. Iudicium autem potissimum de unaquaque re fit secundum ejus definitivam rationem. Sed quia secundum definitivam rationem non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili; et remotis conditionibus sensibilibus, adhuc remanet aliquid imaginabile : ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id quod demonstrat imaginatio. Hujusmodi autem sunt mathematica. *Boet. de Trin.* q. 6, a. 2.

(2) Par « objet connu », il faut entendre, non la chose extérieure qui n'est pas dans l'esprit et de laquelle on ne saurait partir, mais la chose visée idéalement par l'expression intellectuelle, c'est-à-dire le *verbum cordis* ou *intentio intellecta*.

qui le pense; au-delà de cette opération, elle découvre dans l'intellect une présence qui le rendait apte à penser; au-delà enfin de cette présence intelligible, elle revient jusqu'à l'image grâce à laquelle a été constituée la forme intelligible. A ce stade, le mouvement intérieur de la pensée a dépassé son domaine propre et se heurte au domaine sensoriel et imaginatif. Ce n'est évidemment pas une connaissance proprement intellectuelle; néanmoins ce n'est pas purement un choc qui arrête, une barrière, une limitation. Nous savons fort bien qu'il y a là une connaissance positive. Un élément non intelligible touche le domaine de la pensée : en tant que tel, il n'est pas assimilable par les procédés de la science, puisqu'aucune forme intelligible ne le peut faire connaître. Si nous essayons de le saisir par les propres moyens de la pensée, nous n'avons pas d'autre ressource que de le remplacer par la notion de son rôle universel. Pour nous l'exprimer, nous lui substituons autre chose que lui, nous le considérons comme la cause d'une connaissance universelle. Reste cependant que la pensée sait qu'il est (1).

Le mouvement de l'action est l'inverse de celui de la connaissance. Admettons, si l'on veut, qu'une délibération ait précédé l'action, et qu'elle ait avancé sur le plan du pur intelligible. Il faudra bien qu'elle en descende : une action est toujours individuelle, et à supposer, contre toute évidence, qu'on se soit résolu d'abord à agir en général, il faudrait une seconde décision pour agir ici et maintenant. Or les principes concernant l'opérable ne peuvent être appliqués au singulier que par une puissance qui appréhende le singulier. D'une certaine manière, la pensée organisatrice de l'action atteint donc l'action concrète, la décision volontaire, la contraction musculaire, le mouvement des membres. La mention, faite en passant par saint Thomas, que la *mens* atteint le singulier par la « cogitative », celle-ci ayant pour organe « *mediam cellulam capitis* », ne dit rien sur le mécanisme de l'opération. Serions-nous trop hardi en supposant qu'au fond la connaissance d'une contraction musculaire ou du mouvement d'un membre est une connaissance d'images ? (2) Quoi qu'il en soit, à ce mouvement spontané peut s'attacher la réflexion pour le suivre

(1) Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, reedit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. *Ver. q. 10, a. 5.*

(2) La connaissance réflexive de l'acte volontaire ne sera examinée que plus loin.

en sens inverse de son déroulement naturel. Sans doute, il est plus difficile pour la réflexion de relier le terme de l'action organique à sa cause intellectuelle que de ramener la pensée spéculative vers ses origines sensorielles. Il n'est pourtant pas impossible de saisir là aussi la *continuatio* entre l'intellect et son terme singulier (1).

Nous ne sommes pas au bout de nos peines. Au fond, les précisions acquises jusqu'ici sont plus négatives que positives : 1) la connaissance de l'objet singulier n'est pas, à proprement parler, intellectuelle. 2) Entendez par là qu'elle ne consiste pas en ce que l'intellect, mis en acte par une forme universelle, en exprime un verbe. 3) Il y a bien une forme universelle, mais son rôle est occasionnel : elle renvoie la réflexion au phantasme dont elle est née. Arrivés là, nous trouvons un élément positif : la « *continuatio* » entre l'intellect et le phantasme. Or, puisque ce contact n'est pas un simple choc, mais une connaissance, il est bien difficile de ne pas conclure, avec M. Régis Jolivet, que la connaissance du singulier dans le phantasme est une intuition (2). Assurément, la vie directe, normale, dirait-on, de l'intellect humain fait pour connaître les corps, est une activité d'abstraction : si elle ne consiste pas toujours à tirer des jugements d'autres jugements, elle consiste au moins à tirer d'une forme intelligible un concept. Activité immanente, l'intellect vit plutôt en soi. Mais il y a aussi en nous, éparses, fuyantes, mourant aussitôt que nées, des lueurs de vue directe. La vue du phantasme est une de ces lueurs.

Mais est-ce simplement une vue ? L'intellect, activité qui travaille à tout s'assimiler, ne cherche-t-il pas à en exprimer un verbe ? Il le faut dire, car connaître Pierre et Paul est beaucoup plus que connaître le phantasme qui est leur signe : je formule, en effet, des jugements tels que « Socrate est un homme ». Mon intellect, qui forme cette proposition, connaît ce singulier qui est Socrate (3). Or un tel jugement appartient au domaine de la connaissance élaborée ; il est, en effet, le résultat de la division et de la composition, ses éléments ont été

(1) *Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cujus major sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis. Ver.* q. 10, a. 5.

(2) *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, pp. 25-26. *Archives de philosophie*, volume XI, cahier II. Paris, Beauchesne, 1934.

(3) *Sum. Th.* 1^e, q. 86, a. 1.

travaillés et liés, et par conséquent ce singulier qui est le sujet du jugement doit être une *intentio intellecta*. Seulement, cette *intentio intellecta* ne peut être l'efflorescence directe d'une forme intelligible; si elle existe, elle ne peut être que le résultat d'une construction : elle serait à l'*intentio intellecta* universelle ce que sont, chez Descartes, les idées adventices aux idées innées. Les commentateurs de saint Thomas ont cru que leur maître admettait l'existence de ces concepts pour le singulier (1). Saint Thomas ne l'a pas dit expressément; mais si, comme nous le verrons, il distingue ailleurs toutes sortes de concepts construits, rien ne s'oppose à ce qu'il explique par une construction le concept du singulier. Une brève allusion du commentaire sur le IV^e livre des Sentences indique peut-être comment se construit le concept d'un être singulier. « L'intellect, qui connaît le singulier, le connaît d'une autre manière que le sens. Le sens, en effet, connaît le singulier par une forme en quelque sorte matérielle, aussi par cette forme-là sa connaissance ne peut s'étendre au delà du singulier : mais l'intellect connaît le singulier par la forme immatérielle, qui peut être le principe de la connaissance de l'universel et du singulier » (2). Qu'est-ce à dire, sinon que le concept du singulier est un concept relationnel, rattachant l'image de Socrate à l'*intentio intellecta* de l'homme ?

(1) Du moins Jean de Saint-Thomas et Sylvestre de Ferrare. Cajétan estime que le singulier n'est connu que par une inférence qui en forme un concept « étranger ». Voir JOLIVET, *loc. cit.*, pp. 27-32.

(2) IV *Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3, ad 3. Intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materiale, unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare. Sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare.

CHAPITRE VII

LA CONNAISSANCE RÉFLEXIVE RÉFLEXION ET VERBE MENTAL

On a dit avec justesse qu'un être est connaissant lorsqu'il règle sa conduite d'après ce que sont ou font d'autres êtres. Saint Thomas l'enseigne expressément, et sans doute, faut-il voir là, avec M. Gilson, le point de départ de la théorie thomiste de la connaissance (1). Mais saint Thomas ne réduit pas la connaissance à un comportement vu du dehors par un observateur. Les sens, en effet, par quoi les animaux entrent en rapport avec le monde extérieur, sont déjà en partie spirituels; ils ne sont pas seulement des appareils qui transmettent des impulsions aux organes locomoteurs : l'animal sent qu'il sent. Il est vrai que si le sens sent qu'il sent, il ne sait rien de ce qu'il est, tandis que l'intellect connaît sa propre nature, qui est de se conformer aux choses (2). Le retour sur soi-même, *reditio*, à peine ébauché par le sens, s'effectue totalement dans l'intellect. « *Omnis sciens qui scit essentiam suam, dit le *de causis*, est rediens ad essentiam suam reditione completa* ». Le commentaire de saint Thomas explique comment s'effectue ce « retour », cette « conversion ». Quand on dit qu'un être connaît son essence, « connaître » signifie une opération intelligible. Il est donc clair qu'en cela qu'il connaît son essence, « il revient, c'est-à-dire, il se retourne » (*redit, id est, convertitur*) par son opération intelligible sur son essence, en la pensant. C'est bien un « retour », car lorsque l'âme connaît son essence, connaissant et

(1) *Le Thomisme*, p. 229.

(2) *Ver.*, q. 1, a. 9.

connu ne font qu'un : la science par quoi elle connaît son essence, c'est-à-dire l'opération intelligible sort d'elle en tant qu'elle est connue, et ainsi il y a là une « circulation » qui est indiquée par les mots « revenir » et « se retourner » (1). Nous devons décrire ce « retour » de l'âme sur elle-même : retour de l'âme sur elle-même pour connaître ses actes, ses puissances, sa nature, ses dispositions, tout ce qu'elle est et fait, y compris sa conduite organisée.

Or la connaissance de l'âme par elle-même n'est pas le seul cas d'une connaissance indirecte, lorsqu'une réalité est atteinte par la réflexion qui va au delà des signes. Nous aurons à noter les genres les plus importants de la connaissance médiate.

Mais si connaissance réflexive et connaissance médiate ont pour point de départ une forme intelligible venant par abstraction d'un corps, elles ne sont pas réalisées par cette forme. Comment une connaissance pareille se réalise-t-elle ? et si elle se développe, comme toute connaissance, de manière immanente, parvient-elle à s'exprimer en un verbe et comment peut-elle former ce verbe ?

I. — CONNAISSANCE DES ACTES, DES PUISSANCES, DE LA NATURE DE L'ÂME

Nous pourrions nous dispenser, après tout ce qui a été dit sur l'objet direct de l'intellect, d'établir la nature réflexive de la connaissance de l'âme par elle-même. Cependant le raisonnement sophistique : « je suis présent à moi-même, donc je me connais directement », semble à première vue si plausible, qu'en prouver la fausseté n'est pas superflu.

Si nous saisissons notre être directement, par cela qu'il est présent en acte à notre conscience, notre être doit toujours être connu en acte, car jamais cette présence ne cesse. Or une telle assertion est contredite par les faits. — Ensuite, cette connaissance directe de l'âme présente à elle-même serait, de toutes les connaissances, la plus immédiate, la plus naturelle. Rien n'en saurait troubler le jeu : pour que le fonctionnement d'une activité soit dévié, il faut l'intervention d'une cause extérieure : autrement, d'où viendrait l'aberrance ? Elle serait sans raison. D'ailleurs, qu'est-ce qui pourrait s'intercaler entre l'âme présente et son regard intérieur ? L'erreur serait impossible dans cette vision sans réflexion et sans réfraction. Or sur ce point

(1) *De causis*, lect. 15.

les erreurs sont fréquentes et monstrueuses : la plupart des gens n'ont sur la nature de leur être spirituel que des notions fausses. — Si nous connaissions notre âme directement, nous pénétrerions notre propre nature : de cette science profonde et riche, nous tirerions des conséquences; nous serions en mesure de construire une science de l'âme au moins aussi fournie et étendue que la mathématique, laquelle est déduite de notions assez imparfaitement connues, comme l'espace et le nombre. Or en fait l'idée d'âme n'est pas pour nous un principe qui nous permettrait de connaître autre chose. — Tout concourt donc à montrer que nous n'atteignons l'essence de notre âme par aucun procédé direct. Lorsqu'Augustin enseigne que l'âme se connaît, telle qu'elle est présente à elle-même, nous nous inclinons devant sa grande autorité, et à juste titre, mais il veut dire simplement que nous nous connaissons existants, présents à nous-mêmes, non que nous sachions distinguer notre âme ou en discerner les attributs (1). Il y a donc lieu, pour le problème qui nous occupe, de séparer absolument deux questions : comment l'âme sait-elle qu'elle existe? Comment connaît-elle sa nature?

Puisque l'intellect est placé, dans la hiérarchie des réalités intelligibles, à un degré aussi bas que celui de la matière dans la série des réalités corporelles, puisqu'en un mot il est « *tabula rasa* », puissance pure, il n'a rien en lui qui le rende connaissable, et c'est pourquoi il porte le nom d'*intellectus possibilis*. Son unique capacité en cet état est celle de connaître, non celle d'être connu, à moins qu'il ne reçoive une influence qui l'actue. Puisqu'il n'est pas intelligible, il faut qu'il le devienne : c'est pourquoi les Platoniciens croyaient qu'il reçoit l'influence de réalités intelligibles séparées. En fait, étant donné sa situation en ce monde, l'intellect se meut dans la sphère des choses corporelles : c'est grâce à elles que l'intellect agent extrait des phantasmes les *species* qui déterminent l'intellect possible. Une fois mis en acte, celui-ci possède assez de réalité pour se connaître soi-même : il ne se connaît donc pas par son essence, mais par son acte (2). Mais n'oublions pas l'adage : *idem est intellectus et quod intelligitur*. A la lettre, je suis ce que je connais, mon intellect ne se distingue pas de la *species* au moment où elle l'informe : par conséquent, il se connaît par elle comme je connais mon corps par ses traits lorsque je les regarde dans le miroir (3). Seulement, voir les

(1) *Cont. Gent.* III, 46.

(2) *Sum. Th.* 1^a, q. 87, a. 1.

(3) *Verbum illud Philosophi* (*idem est intellectus et quod intelligitur*) universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibilis in actu

traits de mon corps n'est pas en voir l'intérieur; ce n'est même en voir que la surface antérieure éclairée; de même, à connaître l'âme par son acte d'intellection, on ignore d'elle presque tout. Je possède donc, de mon âme, suivant ses actes, toutes sortes de connaissances fragmentaires, qu'il est possible de classer : connaissance des opérations, des puissances, de l'existence de mon âme, de ce que mon âme a de commun avec les autres âmes, de l'existence de mes dispositions et de leur nature.

D'abord, l'âme individuelle se connaît en ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire en son individualité. Ne croyons pas, en effet, qu'à me connaître connaissant, je ne me saisisse absolument qu'à l'intérieur des limites de l'objet connu : s'il en allait ainsi, je ne serais qu'une succession de *species intelligibiles*, et aucune unité de conscience ne surgirait ni n'organiserait les intellections éparpillées. La saisie actuelle de la *species* est, en effet, entourée, comme d'un halo, par la connaissance habituelle de mon âme. S'il n'y avait que la présence d'une *species*, immobile, limitée, exclusive, il n'y aurait pas connaissance de moi. N'oublions pas le mouvement de *reditus*, *circulatio*, *conversio* : l'intellect informé se saisit lui-même. C'est parce que l'essence de l'âme est présente à soi, que l'âme est capable d'accomplir l'opération de la *conversio*. « L'âme se voit par son essence, c'est-à-dire : par cela que l'essence en est présente à soi, elle est en mesure de procéder à l'acte de la connaissance d'elle-même... A cela suffit la seule essence de l'âme, qui est présente à l'esprit : d'elle, en effet, sortent les actes dans lesquels elle-même se perçoit actuellement » (1). Texte difficile, que les commentateurs auront de bons motifs pour faire servir à leurs théories personnelles. Qu'avons-nous ici au juste, comme objet de connaissance, l'intellect actué par la forme intelligible, ou le verbe qui exprime l'intellection? Et il faut avouer que les expressions *ex hoc quod... ex ea enim* ont l'air de joindre les articulations d'un raisonnement : devrions-nous admettre alors que seul l'acte d'intellection est saisi, et que l'existence de l'âme en est tirée par une inférence?

En fait, saint Thomas distingue connaissance actuelle et connaissance habituelle : « on perçoit qu'on a une âme, qu'on vit, qu'on existe, en cela qu'on sent, qu'on pense, qu'on exerce d'autres fonctions

propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. *Sum. Th. I^a, q. 87, a. 1, ad 3.*

(1) *Ver. q. 10, a. 8.*

analogues de la vie... Mais pour que l'âme perçoive son existence, et fasse attention à ce qui se passe en elle-même, aucun habitus n'est requis » (1). Et dans la connaissance actuelle, bien que l'intelligible et l'intellect soient un, il n'est pas impossible, dans l'acte de la « conversion », de considérer l'opération même de l'intellect, l'*intelligere* (2). Le regard intellectuel saisit donc plus que la forme intelligible; par le mystère de la *conversio*, il se saisit lui-même. Bien que saint Thomas n'appelle pas l'attention sur l'identité du sujet à travers les divers actes d'intellection, il sait bien que le sujet ne se multiplie pas selon la série successive des actes d'intellection : *aliquis* percipit se intelligere (3). D'une certaine manière donc le sujet se saisit en ses actes : autrement il n'aurait pas l'idée de sa propre existence, et aucun raisonnement ne la construirait jamais. Mon regard intérieur voit donc, par la réflexion sur l'acte d'intellection, un peu plus que la forme intelligible ou que le verbe. Il se voit lui-même; et, bien que cette vue soit vague et évanouissante, le mot d' « intuition » conviendra pour la désigner (4).

Il importe de s'arrêter sur cette doctrine, dont la clarté de surface cache d'immenses difficultés en profondeur. Malebranche soutenait que nous ne connaissons notre âme que par « conjecture ». Saint Thomas, lui, dit nettement que nous savons très bien que nous avons une âme, mais que nous arrivons à grand'peine à en connaître la nature : il n'est d'accord avec Malebranche qu'en ce qui concerne la connaissance spéculative de l'âme. Mais comment peut-on savoir qu'une chose existe quand on ne sait rien de ce qu'elle est ? Peut-être trouverons-nous le sens de cette énigme en essayant de préciser ce qu'est la connaissance de l'âme en tant que *species* et en tant que *verbum*.

D'abord, si l'opération intellectuelle ne révèle pas par elle-même la nature de l'âme, c'est parce que l'âme est principe de ses actes par ses puissances, non par son essence; aussi, une fois connus les actes de l'âme, on sait qu'est présent le principe de tels actes, mais on n'a pas appris par là quelle est la nature de l'âme (5). L'acte

(1) *Ver.* q. 10, art. 8.

(2) Unde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatis abstracta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam; et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per objecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. *De anima*, a. 16, ad 8.

(3) In hoc enim aliquis percipit se animam habere... *Ver.* q. 10, a. 8.

(4) JOLIVET, *op. cit.*, p. 24 et suiv.

(5) Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cujus diversitatis est haec ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem

d'intellection n'exprime donc pas l'âme tout entière, mais un aspect d'elle. Ce n'est pas tout. L'âme est bien semblable à soi, théoriquement rien n'est plus sûr, mais comment cette similitude deviendrait-elle connue et consciente, alors que l'âme est puissance, en son genre, autant que l'est la matière première? Impossible que l'âme soit la forme même par laquelle elle se connaît. Sera-ce alors la *species* de l'objet corporel informant l'âme, qui apportera la connaissance de l'âme? Mais cette *species* n'est absolument pas similitude de l'âme, elle est impropre à la faire connaître: tout au plus servira-t-elle, par la considération de sa nature à elle, à faire découvrir la nature de l'âme en qui elle est reçue (1). Que dire alors? Ni la *species* venue de l'objet corporel ne fait connaître l'âme, ni l'âme ne peut être forme d'elle-même, car rien ne peut être sa forme intelligible à soi. Seulement, le « retour », la « circulation » de l'acte réflexif aboutit, en fin de compte, à l'âme elle-même, et si l'on ne peut dire qu'elle est forme de sa propre connaissance, elle en joue le rôle, se habet per modum formae (2).

Mais alors va se passer l'évolution immanente qui est le fond de toute connaissance : de la forme intelligible naîtra un verbe. Saint Thomas l'enseigne expressément. Sans doute la vision intellectuelle vise l'objet en son intime, non une représentation de lui, et en ceci elle se comporte comme la vision sensorielle ou la vision imaginative. Mais regarder l'objet en lui-même ne m'empêche pas de l'atteindre par une image de lui. L'expérience le montre : parfois notre intellect vise l'essence d'une chose par une similitude qui n'est pas celle de cette chose (3). Il est donc vrai que quand nous pensons l'âme, nous

per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur. *Ver.* q. 10, a. 9.

(1) Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua hujusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia; *Ver.* q. 10, a. 8, ad 9 in contrarium.

(2) Cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formae, inquantum ad se sua actio terminatur qua seipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit seipsa simplicior, nisi forte secundum modum intelligendi, inquantum id quo intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio ejus. *Ver.* q. 10, a. 8, ad 16.

(3) Ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspiciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat, quod etiam experimento patet. *Ver.* q. 10, a. 8, ad 2 in contrarium.

ne nous fabriquons pas un simulacre de l'âme pour le regarder; nous considérons l'essence de l'âme. Mais nous n'avons pas le droit d'en conclure que cette vision ne se fait pas par le moyen d'une *species* (1). Ainsi, bien que l'âme se voie, elle ne prend possession de cette vue qu'en se l'exprimant par un verbe mental.

Voici comment nous comprendrions la production de ce verbe, en le comparant à celui qui exprime un objet corporel. En ce dernier cas, la forme intelligible vient bien de la chose : seulement, puisqu'elle existe dans un être spirituel, son être diffère totalement de l'être de la chose. Au contraire, lorsque l'intellect conçoit sa propre quiddité, l'opération intellectuelle a une plénitude immanente qu'elle ne possédait pas dans le cas précédent : la « forme conçue » sort, comme tout à l'heure, de l'être intelligent, mais puisqu'elle est spirituelle comme lui, entre elle et lui se réalise une unité supérieure, unité entre la forme intelligible et l'être qu'elle exprime (2). Il reste cependant que notre intellect est bien loin d'être en acte parfait, il n'est pas la nature humaine : aussi, bien que ce verbe se trouve dans l'intellect et lui soit conforme, il n'est pas identique à l'essence de l'intellect : il ne peut faire plus qu'en exprimer la similitude (3).

Jusqu'ici, nous avons vu la conscience se saisissant dans ses actes : il n'y a là aucun raisonnement. Où le raisonnement intervient, c'est

(1) Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem. *Ibid.*

(2) Cum enim alicujus rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster ejus formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est, aliud est esse formae intellectu comprehensae, et rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur : quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. *Pot. q. 2, a. 1.*

(3) Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum praedictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed ejus expressa similitudo. *Ibid.*

Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam : forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse illius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. *Pot. q. 8, a. 1.*

pour concevoir et affirmer la connaissance habituelle de l'âme par elle-même, et encore plus sa nature spirituelle. Les éclairs successifs qui me montrent brusquement à moi, éclairent une réalité qui, entre leurs fulgurations, restait obscure. Ou, comme le dit saint Thomas, en termes plus abstraits, si je me saisis présent à mon acte, c'est qu'auparavant j'étais présent à moi-même (1). Allons plus loin. L'analyse des conditions de la connaissance réflexe, aussi bien que l'expérience interprétée, témoigneront aussi en faveur de cette thèse que l'intellect est présent à soi. Tout connu, en tant que tel, est dans le connaissant. Le « penser », en effet, signifie l'appréhension par l'intellect de ce qui est pensé. « Aussi notre intellect, qui se pense lui-même, est en lui-même, non seulement comme identique à soi par son essence, mais en se pensant saisi par soi-même » (2). Texte trop dense, où il importe, pour voir clair, de distinguer deux affirmations. Une affirmation théorique : la pensée est immanente, donc l'intellect qui se pense est présent à soi : c'est lui qui est connu, et non un simulacre de lui. Une affirmation de fait, laquelle est implicitement contenue dans l'affirmation théorique : la pensée sait ce qu'elle saisit et qu'elle le saisit, c'est un fait de conscience. Mais de ce que la réflexion intellectuelle s'achève par une intuition, il ne suit pas que je ne puisse me l'exprimer. Le mot d'âme, avec ce que nous mettons dessous, les théories sur l'âme témoignent que nous nous faisons d'elle une conception : « par le fait qu'il se pense en acte, l'esprit conçoit en soi-même son verbe, qui n'est pas autre chose que l'*intentio intelligibilis* de l'esprit », ou encore l'« *intentio intellecta* existant dans l'esprit » (3).

Cette conception que l'esprit forme de lui-même, est-elle l'expression de la vue singulière de l'esprit individuel concret, ou est-elle la notion universelle de ce qu'il y a de commun à toutes les âmes ? Rien ne s'oppose à la première interprétation, puisque l'intellection trouve l'obstacle dans la matérialité, non dans l'individualité, quand

(1) Quantum ad cognitionem habitualement, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. *Ver. q. 10, a. 8; Sum. Th. I^a q. 79, a. 1.*

(2) Significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum est idem sibi per essentiam, sed etiam est a se apprehensum intelligendo. *Cont. Gent. IV, 11.*

(3) Ipsa mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa, quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur in mente existens. *Cont. Gent. IV, 26.*

celle-ci est spirituelle (1), et puisqu'en général toute intellection s'achève par une expression (2). Un thomiste orthodoxe devrait donc admettre la possibilité d'un concept réflexif de l'âme concrète, de mon âme à moi. Mais en fait un tel concept serait incommunicable, puisqu'aussitôt traduit par un mot, il serait remplacé par un concept universel (l'âme — qui est à moi) (3) ou par un nom propre sans contenu transmissible : il ne jouerait aucun rôle dans notre pensée, car nous échangeons nos vérités avec les autres, ou avec notre propre personnage passé ou futur. D'ailleurs saint Thomas ne se préoccupe pas d'une psychologie des profondeurs. Tout donne donc à supposer que l'*intentio intellecta* de l'esprit représente ce qu'il y a de commun à tous les esprits (4).

Or ce concept-là ne correspond pas directement à une intuition, et il n'est pas davantage obtenu directement par l'abstraction d'une essence intelligible : il est le résultat d'une construction, et la plupart du temps il est vague, et souvent même trompeur. Dans la *Somme Théologique*, saint Thomas se borne à dire que le concept général d'âme est formé à la suite d'une interprétation de l'opération réflexive (5). Dans les *Questions disputées*, il distingue, quant à la connaissance de la nature de l'âme, l'*apprehensio* et le *judicium*. Dans les deux cas, un raisonnement intervient pour construire un concept. Nous savons que nous sommes incapables de nous connaître nous-mêmes directement et en notre totalité; nous sommes à nous-mêmes un indéterminable, une nuit, tant que la *species intelligibilis* d'un corps n'est pas venue conférer à l'intellect un minimum d'actualité. Ainsi notre esprit n'arrive à se connaître que par un circuit, en connaissant autre chose. C'est sur ce fait, bien connu de nous, que saint Thomas bâtit le raisonnement en question. Pour connaître individuellement mon âme, il m'a fallu une *species* universelle : cette *species* est spirituelle, car si elle ne l'était pas, elle serait individuée matériellement, et ne pénétrerait pas dans l'intellect. Mais l'être qui pense par des formes spirituelles est lui-même indépendant de la matière : s'il dépendait

(1) Supra, p. 79.

(2) Supra, p. 41.

(3) « Moi » n'est un concept transmissible que s'il est un concept construit. Supra, pp. 78 et 85-86.

(4) On sait qu'« esprit », *mens*, signifie l'âme douée d'intellect. « Anima » signifie tout principe de vie.

(5) Non ergo per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter... alio modo in universali, secundum quod *naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus*... Ad secundam cognitionem de mente habendam... requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. *Sum. Th. I^a, q. 87, a. 1.*

d'elle, il penserait par des formes matérielles. Ainsi l'esprit parvient par un détour qui passe par les choses, par l'intelligibilité abstraite des choses, par sa capacité de saisir l'intelligible, à se concevoir lui-même comme une substance pensante spirituelle. Le concept d'âme spirituelle est ainsi obtenu par un raisonnement portant sur l'*apprehensio* (1).

Passons maintenant au *judicium*. Nous jugeons et apprécions toutes choses au moyen de quelques principes plus ou moins implicites et quelquefois explicites. Ces principes, nous les possédons grâce à une évidence; du premier coup, nous les comprenons naturellement. Or ces principes, par lesquels nous reconnaissons le vrai, règlent notre pensée, et pourtant ils sont imprimés en elle, font partie d'elle. Ils sont donc le reflet, selon les expressions de saint Augustin, de la Vérité inviolable : un rapport primitif et constitutif relie notre esprit à la Vérité suprême, de telle sorte que nous sommes en mesure, sinon de déterminer ce que notre esprit est concrètement, du moins ce qu'il doit être d'après ce que lui impose sa dépendance de Dieu (2). Et comme les exigences de Dieu sur les âmes sont relatives à leur nature, nous avons là une méthode pour déterminer la nature de l'âme.

Cette doctrine subtile, toute en nuances et en distinctions, selon laquelle l'esprit humain se connaît d'une manière par son essence, d'une manière par une *intentio* ou *species*, d'une manière en contemplant la Vérité divine (3), était pour désemparer les disciples

(1) Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus... Sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles... et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva : quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. (La nature de l'âme n'est donc connue qu'en tant que « talium formarum receptiva » : on ne peut imaginer un cas plus net de construction de concept). Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis... Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia. *Ver. q. 10, a. 8.*

(2) Si vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit lib. IX de Trinitate : hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes. *Ibid.*

(3) Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essen-

tout d'une pièce. Comment la concilier avec la théorie générale de la connaissance, affirmant la nécessité universelle de l'abstraction? Saint Thomas a répondu à cette objection : dans la connaissance réflexive de l'âme, l'abstraction intervient pour fournir une forme corporelle intelligible, elle n'est que condition ou occasion, elle ne joue pas de rôle pour dégager la notion d'âme. L'essence de l'âme, en effet, est toujours présente, innée à celle-ci, de sorte que nous n'avons pas à la recevoir des phantasmes. La philosophie naturelle présente une loi qui nous aide à comprendre la difficulté présente. On sait que les formes intentionnelles se comportent dans l'esprit comme les formes substantielles dans la matière. Or la matière a son essence une fois pour toutes, elle change seulement de forme selon qu'elle reçoit telle ou telle action. De même l'intellect, qui est parmi les esprits ce qu'est la matière dans le monde corporel, garde toujours son essence, à travers les formes accidentelles que l'intellect agent lui impose (1). Mais il est évident que cette essence de l'intellect, quoique innée et inamissible, est aussi insaisissable que celle de la matière première.

Si l'épistémologie ne s'oppose pas à la connaissance réflexive de l'âme, l'ontologie ne va-t-elle pas la compromettre? Nous venons de voir que, dans la réflexion, l'âme se connaît par elle-même : l'objet de la pensée, *quod intelligitur*, et l'opération de la pensée, *quo intelligitur*, ne font qu'un. Or le connaître ne peut jamais que reproduire l'être, ou le saisir, quand c'est possible. Comment une opération du connaître, simple d'une simplicité qui imite la simplicité divine, pourrait-elle reproduire ou saisir un être en lequel diffèrent réellement l'essence et l'existence, le *quod est* et le *quo est*? — La difficulté serait insurmontable, si la structure de l'intellection était, telle que nous venons de la mentionner, identique à la structure du sujet pensant existant; ou, pour parler plus exactement, le *quod intelligitur* et le *quo intelligitur* n'équivalent pas respectivement au *quod est* et au *quo est*. En effet, le penser n'est pas l'acte de l'objet pensé, mais du sujet pensant, et c'est pourquoi le *quo intelligitur* se rapporte au sujet pensant en tant qu'essence et existence. Aussi, puisque dans l'âme diffèrent essence

tiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit; quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. *Ibid.*

(1) *Essentia sua sibi* (à l'intellect) *innata est*, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentiae acquiritur ab agente naturali, sed solum ejus forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit. Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse. *Ver. q. 10, a. 8, ad 1.*

et existence, la puissance intellectuelle (quo intelligitur) diffère de l'essence de l'âme. Maintenant, que dans le cas particulier où l'âme se connaît par elle-même, le moyen de la connaissance coïncide avec son objet, il n'y a là rien qui s'oppose à l'ontologie (1).

Mais nous n'en avons pas fini avec l'ontologie. Une autre difficulté se présente, laquelle va nous éclairer sur ce que saint Thomas pense d'un verbe réflexif. L'âme est substance, et les formes intelligibles ne le sont pas : impossible donc que l'âme soit la forme intelligible par quoi elle se connaîtrait elle-même. La connaissance est en nous un accident : on ne connaît que par des accidents, non par une substance comme l'âme. — Assertion ambiguë, répond saint Thomas : la connaissance de l'âme par elle-même, en tant qu'habituelle, n'appartient pas à la catégorie des accidents, et Augustin a raison de dire (Trin., X, 4) que substantialiter notitia inest menti secundum quod mens seipsam movit. Seule l'opération de connaissance actuelle est accident. Rien ne s'oppose donc à ce que l'âme se connaisse par elle-même, à ce qu'elle soit la forme intelligible par laquelle elle se voit (2). Si nous comprenons bien, la *species intelligibilis* est ici l'âme elle-même, mais dans l'insouciant : la conscience jaillit, lorsqu'un acte de réflexion saisit l'âme informée par la *species* d'un objet sensible. Mais quel peut être alors le rôle de l'intellection, accident par rapport à la forme subsistante intelligible, sinon d'en exprimer un verbe ?

II. — CONNAISSANCE PAR L'ÂME DE SES DISPOSITIONS

Une forme intelligible, qu'elle mette l'âme en acte ou qu'elle exprime l'opération de l'âme, fût-elle innée comme elle l'est chez les anges, témoigne de la nature créée et de l'imperfection essentielle de celui qui connaît par elle. Car elle est un instrument réellement distinct de l'être qui a besoin de son usage. Elle est un instrument nécessaire : qui en use dépend d'elle. Elle est un accident surajouté à l'essence : quand on ne s'en sert plus, on est comme si on ne savait pas. Elle ne peut donc se trouver en Dieu, puisqu'elle implique puissance. Bien entendu, elle correspond à l'acte en tous les sens : elle a pour origine une chose en acte, elle met l'âme en acte, et quand elle devient verbe, elle exprime l'âme en acte. *Species intelligibilis* et acte se supposent donc mutuellement. Mais alors, la puissance, et, plus encore,

(1) Même article, ad 12.

(2) Notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam. Même article, ad 14.

l'absence, le non-être, ne sont-ils pas rigoureusement impensables ? La pensée, selon saint Thomas, ne sera-t-elle pas close dans la vue statique de l'existant, dans une immuable sphère de Parménide ? Comment alors serait possible la vie morale, tout entière tournée vers le devoir, vers la fin, vers l'avenir, c'est-à-dire vers ce qui n'est pas encore ?

Il faut donc que l'intellect connaisse la puissance. Or il la connaît en tant que lui-même est en puissance par rapport à telle forme intelligible (1). Il connaît ainsi la puissance par la puissance; puis, par la puissance, il arrive à connaître l'absence, car l'absence n'est qu'une négation dont le sujet est un être en puissance (2). Ici nous dépassons la connaissance conceptuelle pour entrer dans l'intuition. Je vois que je possède une forme intelligible (réflexion), puis je la vois disparaître et être remplacée par une autre, je suis le flux du courant de ma conscience, j'en observe les lacunes. C'est une vue. Mais à cette vue s'ajouteront une réflexion, et même des raisonnements pour me faire connaître, soit l'existence, soit la nature de mes dispositions.

L'étudiant novice serait tenté de reproduire ici le schéma de la connaissance de l'âme : la réflexion sur les actes nous ferait connaître l'existence de nos habitus, puis le raisonnement parviendrait à former la conception de leur nature. Malheureusement, ce schéma est ici inapplicable : il doit être remanié, car, pour savoir que je suis doué de charité ou d'égoïsme, il faut que je sache d'abord ce qu'est égoïsme ou charité. Ici, la connaissance de la nature doit précéder celle de l'existence. La différence est donc grande entre connaître ses dispositions et connaître l'âme. Chacun sait qu'il a une âme, mais la plupart ignorent ce que c'est; au contraire, tout homme qui se sait posséder telle disposition, en connaît la nature. La raison en est que l'âme est cause de ses opérations par l'intermédiaire de diverses puissances : nos opérations indiquent donc qu'elles ont en elles présent un principe agissant, mais puisque ce principe agit par un intermédiaire, elles n'en indiquent pas la nature. La disposition, au contraire, est par elle-même, par son essence, principe d'opération : du moment qu'on sait qu'existe le principe de telle opération, on sait nécessairement la nature de ce principe immédiat (3).

(1) *Potentiam cognoscere potest, in quantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet. Cont. Gent. I, 71.*

(2) *Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio cujus subjectum est ens in potentia, sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem in quantum est natus esse in potentia. Ibid.*

(3) *Ver. q. 10, a. 9.*

Comme pour la connaissance de la nature de l'âme, nous distinguerons, pour celle de la connaissance des habitus, l'*apprehensio* et le *judicium*, le second complétant la première (1). Il est clair que nous ne saisissons pas les habitus par leur essence : reste que nous les atteignons par leurs effets, et par l'inclination qui en certains cas nous incite à agir. En effet, quand notre regard intellectuel se porte sur nos actes, nous les envisageons moins en eux-mêmes que dans leur relation avec leur objet et leur fin : c'est dire que nous y considérons ce qu'il y a en eux de nécessaire (2). De la même manière, nous avons conscience que notre vue tend vers l'objet, fin qui la détermine, et nous avons conscience que nous voyons, nous voyons notre acte. La réflexion s'attache aussi bien à la tendance vers l'objet qu'à la perception de l'acte. Seulement, quand elle suit l'opération sensitive, elle s'arrête, tandis qu'elle suit jusqu'au bout l'opération intellectuelle; et dans le cas présent, celui de l'habitus, elle sera accompagnée d'un jugement. Nous avons donc, pour parvenir à l'habitus, à parcourir un long circuit : nous devons passer par les objets sur lesquels nous agissons, par les phantasmes de ces objets, par leurs formes intelligibles, par les habitus qui gouvernent l'usage des formes, des phantasmes, des objets. Les habitus ne sont en aucune manière pour notre intellect des objets directs : ils sont un moyen de tendre vers ces objets (3), et par conséquent, ils nous sont connus beaucoup moins par leurs actes organiques que par l'acte rationnel qui les dirige (4).

C'est ici qu'à la réflexion s'ajoute le raisonnement. La réflexion est capable de saisir, dans l'acte rationnel, la tendance vers l'objet, ou de constater que l'acte atteint son objet : elle ne saurait pas, à elle seule, ce qu'il y a de permanent dans la tendance et de déterminant dans le mouvement de l'action. Il y a, dans la tendance, entre l'acte et son objet, une mesure. Cette mesure est le rapport entre l'habitus et son terme, terme sensoriel, lorsque, par exemple, nous constatons l'utilité de l'habileté du grammairien ou du médecin. D'autres fois, ce rapport est connu naturellement, ce qui a lieu surtout pour les dispositions vertueuses, dont un motif rationnel dicte les fins. La connaissance de la nature de l'habitus s'achève ainsi par un jugement,

(1) *Judicium, in quo completur cognitio de natura habitus. Ibid.*

(2) *Quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit necessarium in actu illo ex proportionem objecti et finis, sicut dictum est de artificialibus. III Sent. d. 23, q. 1, a. 2.*

(3) *Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum fertur. Ver. q. 10, a. 9.*

(4) Texte des *Sentences* cité précédemment. Remarquez-le *in actu illo*, qui est l'*actus rationis*.

lequel s'appuie sur des constatations du sens, ou sur une proportion rationnelle, ou enfin, en ce qui concerne les vertus infuses, sur les données de la Révélation (1).

Une fois connue la nature des divers habitus, nous sommes en mesure de savoir si nous possédons l'un ou l'autre. A en accomplir les actes, nous voyons que nous les possédons, et le signe principal, selon le Philosophe, en est le plaisir qui s'ajoute à l'exercice de cette activité. Saint Thomas a bien dit : « percipimus ». Il n'ignore pas que nous raisonnons pour nous prouver que nous sommes affligés de tel vice ou doués de telle vertu, car souvent nous éprouvons de l'incertitude; et en particulier, quand il s'agit d'habitus infus par Dieu et par conséquent inconscients, nous avons besoin de beaucoup de recherches et de confrontations pour conjecturer avec quelque vraisemblance que nous possédons la charité (2). Mais en règle générale, pour les habitus naturels, nous savons par la réflexion qu'ils sont en nous. Lorsqu'un principe nous rend capables de procéder à l'acte de connaissance d'une réalité donnée, on dit que cette réalité nous est connue « habituellement ». Or c'est parce que nous possédons telle disposition, que nous pouvons exercer les actes dans lesquels cette disposition est connue actuellement : de ce que les habitus sont présents dans l'esprit, celui-ci est en mesure, lorsqu'il en produit les actes, de percevoir leur présence. L'habitus, jusque là dans la nuit de l'inconscient, est illuminé par l'éclair de l'acte. Il y a réflexion, puisqu'il y a retour sur le principe de l'acte, mais cette réflexion s'achève en une vue.

On s'étonnera peut-être que saint Thomas, porté par tempérament à grandir le rôle du discours, donne ici tant de place à l'intuition. Il n'affirme pas au nom de l'ontologie; il est déterminé par une analyse psychologique aigüe. Laissons de côté les dispositions affectives. Là, en effet, si l'habitus engendre l'acte qui le fait connaître, il n'engendre pas du tout la connaissance de lui-même. En accomplissant des actes d'égoïsme et de vanité, je produis les éléments nécessaires pour découvrir mon égoïsme et ma vanité, mais l'égoïsme et la vanité ne transparaissent pas nettement dans les actes qui les manifestent; ils sont, en eux-mêmes, opaques, car ils ne sont pas de la nature du connaître. Il en va tout autrement pour les habitus de l'âme rationnelle. Je me regarde, par exemple, raisonner en métaphysicien ou en mathématicien. Peut-être direz-vous qu'en tirant de mon esprit

(1) *Ver.* q. 10, a. 9. C'est cet article du *de Veritate* que nous avons suivi. Exposé plus élémentaire dans la *Somme Théologique*, I^a q. 87, a. 2 — et III *Sent.* d. 13, q. 1, a. 2

(2) *Sum. Th.* I^a II^{ae}, q. 112, a. 5.

des raisonnements spontanés, je constate que je n'ai plus besoin de les apprendre d'un maître ou d'un livre, et que je conclus par un raisonnement que j'ai acquis quelque habileté dialectique. C'est possible. Mais il y a, en dehors du souvenir et du raisonnement fondé sur lui, un « retour » sur le principe de l'opération intellectuelle et aboutissant à une vue. De même que, dans tout acte de connaissance, je trouve toujours, en deçà de l'objet, la forme immanente qui me permet de l'atteindre, je trouve, quand je raisonne en métaphysicien, le principe intérieur de mon raisonnement; et ce principe étant de l'ordre de la connaissance, engendre, avec l'acte du raisonnement, la connaissance de lui-même. La connaissance actuelle procède de la connaissance de l'habitus (1).

Cette analyse nous permet de pénétrer jusqu'au fond de la connaissance de l'habitus. Éloignons d'abord le schéma de la connaissance sensible : nous n'avons pas, pour représenter l'habitus, comme pour représenter les corps, une « similitude » abstraite de données sensorielles. En fait de formes intelligibles, il n'en existe pas d'autres que celles des objets ou actions ou états connus par l'habitus : par cela que ces objets ou actions ou états sont perçus, l'habitus est connu comme principe de leur connaissance (2). Mais entendons bien de quelle manière un habitus fait connaître. Il ne joue pas le rôle d'un principe connu duquel sortiraient des conséquences par voie nécessaire : autrement dit, il n'est pas une donnée de connaissance d'où l'on en déduirait d'autres. Sa fonction est de parfaire l'âme pour la mettre en mesure de connaître : il est donc pour la connaissance une

(1) Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, in quantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivae partis et affectivae; habitus enim cognoscitivae partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit : sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in quo non est causa cognitionis, sed ejus unde cognitio accipitur. *Ver. q. 10, a. 9.* On remarquera que, dans le *Commentaire sur les Sentences* (III *Sent. d. 23, q. 1, a. 2*), S. Thomas enseigne que nous connaissons la présence d'*habitus* en nous, soit par un raisonnement sur leurs actes, soit d'après l'inclination que nous éprouvons envers tels actes. Sed ille qui habet habitum, praeter hunc modum (par un raisonnement) cognoscit se habere habitum, in quantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliquid ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis in quantum scilicet cognoscit se operari quod operatur.

(2) Habitus non cognoscitur ab anima per aliquam ejus speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; et in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis. *Ver. q. 10, a. 9, ad 4.*

cause équivoque. Je n'en tirerai jamais une proposition déterminée; j'y trouverai seulement le dynamisme grâce auquel je parviendrai à la dite proposition. C'est pourquoi l'habitus n'a pas à être plus connu que ce qu'il fait connaître (1). Ainsi s'explique-t-on que son existence, connue habituellement, demeure inconsciente. Elle n'apparaîtra lumineuse que dans l'acte qu'il engendre. La justice, par exemple, se révèle lorsque j'accomplis l'acte juste : je n'ai nullement alors à opérer une abstraction pour isoler la nature de l'habitus de son opération. L'abstraction, en effet, ne s'exerce que là où il y a données sensorielles, matière : or ici je saisis un acte spirituel en lequel est présente la nature de l'habitus. La *species* de la justice, si je tiens à l'exprimer comme verbe, sera simplement l'achèvement de sa réalité en tant que différence spécifique (2).

Ainsi les habitus cognitifs sont connus par les actes qu'ils engendrent et par lesquels ils se manifestent, puisqu'ils sont les principes d'actes *cognitifs*. Mais comment les autres habitus, étant le principe d'opérations opaques, peuvent-ils devenir perceptibles à la conscience ? La difficulté est causée en partie par nos distinctions trop tranchées, car en fait, tout se tient, le connaître est partout : même dans les régions sensibles de notre âme, une puissance à organe corporel connaît fort bien l'acte d'une autre puissance, par cela que l'impression de la puissance inférieure se propage jusqu'à la supérieure. Par exemple, le sens commun (*sensus communis*) sait que la vue voit. A plus forte raison dans nos régions spirituelles. Intellect et volonté s'unifient dans l'essence de l'âme : quand je sais que je veux, ma volonté agit sur mon intellect; et quand je veux, mon intellect meut ma volonté, car je sais que l'objet de mon vouloir est bon (réellement, ou en apparence). Ainsi l'intellect connaît les actes du vouloir par

(1) *Habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum : et sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa aequivoca, quae eandem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, inquantum hujusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quae per habitum cognoscuntur.*
Ver. q. 10, a. 9, ad 3.

(2) *Species illa per quam justitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa justitiae, per cujus privationem injustitia cognoscitur. Haec autem species vel ratio non est aliquid a justitia abstractum, sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.* *Ver. q. 10, a. 9, ad 2 in contrarium.* « *Species illa* » a bien le sens de forme intentionnelle, puisque l'objection consiste en ceci que : *habitus virtutum per speciem, non per essentiam, cognoscuntur*. Nous croyons que cette forme intentionnelle est ici un verbe : pour prendre conscience de cette différence spécifique, il faut évidemment exprimer la nature de la justice.

une sorte de propagation en lui du mouvement volontaire. Et si nous cherchons au cœur de l'être la raison de cette communication, nous la trouverons dans ces régions où l'épistémologie et l'ontologie ne font qu'un. Dans la forme intelligible qui est celle d'un objet corporel, l'intellect, on le sait, apprend à connaître la nature de son acte, et celle de lui-même, et celle de l'âme. *Ce n'est pas que, de ces réalités, il possède diverses similitudes* : une *species* unique suffit à toutes ces connaissances. Sans doute, il trouve dans son objet la vérité, selon laquelle cet objet est objet de l'intellect. Mais il y trouve aussi la nature de tout ce qui y est contenu, et donc la nature du bien, et ainsi par cette même *species* il connaît l'acte de volonté et la nature de la volonté, et les autres puissances de l'âme et leurs actes. Malgré leur distinction réelle, les puissances ne divergent pas comme des branches que séparerait une distance spatiale : dans le monde de l'esprit, la distinction n'empêche pas la présence commune et la circumincession. Mais en nous enseignant qu'une *species* unique révèle des multitudes de connaissances et permet de proférer de multiples verbes, ce dernier texte de saint Thomas ouvre de telles perspectives que, pour les explorer, nous commencerons un nouveau chapitre (1).

(1) Intellectus... cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentialium : *non quod habeat de omnibus his diversas similitudines*, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, *sed omnem rationem quae est in eo*, unde et rationem boni, et ideo consequenter per illam eandem speciem cognoscit actum voluntatis et naturam voluntatis et similiter etiam alias potentias animae et actus earum. III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 2.

CHAPITRE VIII

LA CONNAISSANCE MÉDIATE

SPECIES INTELLIGIBILIS FAISANT CONNAITRE AUTRE CHOSE QUE SON OBJET

I. — LE PROBLÈME

Nous avons répété maintes fois que l'intellect est, dans le monde des esprits, ce qu'est la matière pure dans le monde des corps : il est puissance, indétermination, il est donc intelligible. D'une seule manière il devient intelligible : lorsqu'il est informé par la *species intelligibilis* d'un corps. Alors, grâce à l'objet dont cette forme intelligible est la similitude, nous connaissons notre acte, et par notre acte la puissance qui le pose, à savoir l'intellect (1). Ainsi une réalité peut devenir intelligible par ce qui ne la représente pas, elle peut être connue par ce qui ne porte en rien sa ressemblance. Comme dit le *de natura verbi intellectus*, qui se tient si près des textes et de la pensée thomistes, quand l'intellect forme le verbe, il ne peut pas s'exprimer soi-même. Car la *species* de la chose l'a quasi transformé en cette chose : c'est la chose dont il a la *species* qu'il exprime, et non soi-même. S'il essaie pourtant de se connaître, continue l'apocryphe, il ne trouve pas de forme intelligible pour constituer une expression de soi : il n'a à sa disposition, pour y parvenir, que la

(1) Intellectus noster *intelligibilis est* per speciem intelligibilem in quantum scilicet per objectum cujus similitudo est forma intelligibilis cognoscimus actum, et per actum potentiam. *De malo*, q. 16, a. 8, ad 6. Intellectus, sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet *per speciem non quidem sui*, sed objecti, quae est forma ejus, ex qua cognoscit actus sui naturam et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentiarum : *non quod habeat de omnibus his diversas similitudines*... III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 2.

species de la chose qui l'informe et le rend apte à être connu (1).

Le cas de la connaissance indirecte de l'intellect et de l'âme a beaucoup retenu l'attention des commentateurs. Dans toute philosophie, en effet, la connaissance de soi est primordiale, et elle l'est d'abord dans la vie pratique. Mais si l'on adopte l'attitude désintéressée de celui qui scrute pour eux-mêmes les mystères de l'activité de l'esprit, le cas de la connaissance indirecte de moi n'est qu'un cas parmi d'innombrables autres.

De beaucoup de types spécifiques nous sommes incapables de former une définition. Parfois nous les atteignons par une simple vue (2). D'ordinaire le moyen est plus compliqué. Impossible d'avoir de l'ange une idée positive : on ne peut user que de la négation ou de la « notification ». Nous ne pouvons caractériser l'âme humaine que par son rôle à l'égard du corps; nous la définissons comme forme du corps (3). Les Arabes ont pris beaucoup de peine pour édifier des théories déductives sur les intelligences séparées : il n'en reste rien, car nous avons beau faire, il faut toujours partir des images, même quand il s'agit des anges. A supposer que ceux-ci accomplissent dans notre monde certains effets discernables, nous pourrions tout au plus savoir que ces effets ont des causes « excellentes », et que ces causes ne sont pas matérielles comme leurs effets. De même la structure des corps célestes, du fait qu'elle est soustraite à la corripibilité sublunaire, n'est déterminable que par le moyen très insuffisant de la négation (4). Si de ces réalités nous possédons des formes intelligibles, elles ne sont pas acquises directement : autour d'une unité pure posée par nous, nous accrochons, par voie de causalité ou de négation, des séries de concepts. C'est dire qu'ici les *intentiones intellectae* sont construites par l'esprit : elles sont des causes = x à quoi nous attachons des relations.

Il existe donc, d'une manière tout à fait générale, une connaissance intellectuelle qui ne correspond, ni à la *species* présente, ni au phantasme présent. Inutile de le rappeler en ce qui concerne l'âme et

(1) Vers la fin de l'opuscule.

(2) Quaedam (specierum immaterialium) cognoscuntur per simplicem intuitum earum. *De anima*, a. 7, ad 16. S. Thomas ne dit pas à quoi s'applique le simplex intuitus : on ne peut penser qu'aux actes spirituels, etc., dans le sens expliqué au chapitre précédent.

(3) Unde nec angelus proprie potest definiri : non enim scimus de eo quid est; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma. *De anima*, a. 7, ad 16.

(4) Possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt, sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus quia sunt causae excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus... *De anima*, a. 16.

les dispositions de l'âme (1). La puissance et l'absence, nous l'avons vu, sont objet de connaissance indirecte : nous connaissons la puissance par cela que nous sommes en puissance par rapport à telle ou telle forme intelligible. Or la puissance entre dans l'essence de la privation, laquelle est la négation de ce à quoi l'être est en puissance : pour connaître la privation, la condition est que nous soyons des êtres en puissance (2). L'esprit (mens), nos états, nos actes intérieurs, l'amour, par exemple, ne sont pas des concepts construits à quoi ne correspondrait aucune expérience : ils sont atteints par une vision intellectuelle, et nous n'en avons pas d'images. Cependant, ces diverses réalités sont du ressort de la connaissance médiate. Pour les atteindre, en effet, nous avons dû partir de choses connues par des phantasmes et de ces phantasmes eux-mêmes. Pour prendre conscience de nous-mêmes et de ce qu'il y a en nous, il a fallu connaître l'acte d'intellection qui visait un objet corporel par le moyen du phantasme (3). Le phantasme est donc présent en ce cas comme condition nécessaire du connaître : cependant par lui-même il ne fait pas voir, il est instrument aveugle.

Une grave difficulté psychologique rend le sujet que nous traitons presque inabordable. La *visio intellectualis* et les concepts construits ne ressemblent pas aux images de la « fantaisie ». L'imagination, en effet, a le privilège de voir ses productions en même temps que par elles, elle atteint les objets; il n'en va pas de même pour l'intellect, qui voit à travers les formes intelligibles et ne voit pas celles-ci (4). De là l'extrême difficulté où nous sommes pour discerner la connaissance par *species* de celle qui ne correspond pas à une *species*. Nous avons besoin d'une réflexion très attentive, d'un effort pour rendre visible ce qui est diaphane.

(1) *Ver. q.* 10, a. 8 et 9.

(2) *Cont. Gen.* I, 61.

(3) Sunt enim multa, praeter substantias separatas, quae non habent imagines sensibiles : quae non sunt quidem ipsae, quae sola intellectuali visione cognoscuntur, sicut ipsa mens et dilectio... et alia huiusmodi. Unde non sequitur, si intellectuali visione ea capimus, quod non habent imagines, quod propter hoc quaecumque non habent tales imagines, intellectuali visione a nobis capiantur, etsi ab aliis quam a nobis, tali visione non capiantur. Quia et inter nos quaedam capiuntur intellectuali visione ab uno, quae non capiuntur ab alio.

Nec tamen quia ista quae diximus, non habent huiusmodi imagines sicut corpora, credendum est quod in nobis absque phantasmate eorum cognitio fieri possit. Fit enim horum in nobis cognitio ex hoc quod cognoscimus aliqua quae habent phantasmatum per quae cognoscuntur. Ex hoc enim quod intellectus intelligit aliquod intelligibile, cuius praeexistit phantasma in nobis, percipit se intellectione et alia per quae de se et illis quae in ipsa sunt, cognitionem capit. *Cont. Gen.* III, 46 (in litura).

(4) Ci-dessus, p. 49 et suiv.

II. — THÉORIE GÉNÉRALE

Des faits précédents, révélés par l'analyse des procédés de l'esprit, la théorie se dégagerait d'elle-même. Mais nous n'avons pas à y mettre notre soin, car saint Thomas l'a lui-même expressément formulée. Au lieu de parler en général de la correspondance entre intellect et réalité, nous dirons que dans la réalité quelque chose peut correspondre à l'intellection de deux manières : 1) immédiatement, lorsque nous concevons la forme d'un objet existant; 2) médiatement, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud (1). Saint Thomas a choisi très volontairement des expressions indéfiniment extensives, bien que le procédé soit indiqué en termes parfaitement précis. L'acte de penser peut s'irradier de toutes manières, et l'intellect, par un retour sur soi, considère ces irradiations. Tantôt, et c'est le cas le plus simple, il trouvera, dans l'acte de pensée, lui-même et l'âme entière. Il y trouverait aussi, nous l'avons vu, la contiguité du phantasme. Il trouve aussi, dans la forme intelligible, des éléments qu'il circonscrit, et se retournant sur l'opération par laquelle il circonscrit, il détermine un nouveau complexe, lequel à son tour s'irradie ou se circonscrit davantage. Par exemple, je puis considérer dans le cheval les traits plus généraux qui font de lui un animal; puis je réfléchis sur cette opération par laquelle j'ai regardé dans la *species* du cheval les traits les plus généraux, et cette détermination de traits plus généraux, je la regarde comme étant le genre. Il est évident que, dans le monde concret, l'arbre de Porphyre n'existe pas : à l'opération par laquelle je conçois le genre ne correspond pas une chose de la nature qui soit « le genre ». Est-ce à dire pourtant que sur ce point nos conceptions soient arbitraires et que je manque à la loi interne de la pensée qui lui impose de tendre au vrai, au vrai qui est ce qui existe ? Nullement. A cette considération de l'esprit, ici, à l'idée du genre, la chose correspond médiatement, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'intellection de la chose (2), ou, plus précisément, à l'intellection qui engendre cette considération répond une chose. Le cheval existe, une forme intelligible lui correspond. Dans cette

(1) *Pot.* q. 1, a. 1, ad 10.

(2) Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei... Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. *Ibid.*

forme intelligible je circonscris des caractères communs à d'autres animaux : c'est un genre, et en rapprochant ce genre d'autres genres, je conçois le genre en général. Ni un genre, ni « le genre » n'existent dans la nature, mais comme ils sont concus selon une loi immanente à la forme intelligible du cheval, ils correspondent au cheval.

De même lorsque nous concevons les attributs de Dieu. Ce qui est réel ici, c'est la dépendance des créatures par rapport à Dieu. Mais comme je ne puis pas penser une relation asymétrique sans être porté à la penser aussi en sens inverse, lorsque je vois en Dieu l'origine de l'ordre du monde, je le conçois, par rapport à cet ordre, comme sage. La relation du monde à Dieu est réelle; celle de Dieu au monde ne l'est pas, car Dieu ne dépend pas du monde; mais la relation de raison entre Dieu et le monde sortant de la relation réelle entre le monde et Dieu, elle correspond médiatement à la chose, elle est fondée dans la réalité (1).

L'« intentio » nouvelle correspond médiatement à la chose parce qu'elle se constitue selon une loi immanente à la forme intelligible de la chose. Cette loi immanente est même apparue comme une nécessité : *non potest* (intellectus) intelligere aliquid relatum alteri, *nisi e contrario* reintelligat relationem ex opposito. Pourtant cette nécessité n'est pas une nécessité apodictique comme celle que les trois angles d'un triangle valent deux droits; après avoir parcouru la relation asymétrique de *a* à *b*, je ne suis pas contraint de parcourir la voie de *b* à *a*. Mais si je n'y suis pas contraint, il subsiste pour moi une possibilité *nécessairement* ouverte, et je puis prouver par une démonstration apodictique qu'elle est nécessairement ouverte. Là dessus reposera en partie la logique des êtres de raison, et pourrait reposer toute une logistique.

Mais à manipuler les « intentiones » qui « suivent » les formes intelligibles, à bâtir avec elles des « considérations » et des démonstrations, je les ai exprimées en « verbes »; elles sont des « formes », et saint Thomas emploie ce mot pour désigner les conceptions que nous avons des divers attributs de Dieu (2).

Nous venons de découvrir un domaine immense de l'épistémologie thomiste. La connaissance directe des formes intelligibles n'est qu'un

(1) Ex hoc ipso quod non potest (intellectus) intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate. *Ibid.*

(2) Texte cité, p. 108. Rem simplicissimam, quae Deus est, propter ejus incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diversis formis representare. *Pot.* q. 1, a. 1, ad 12.

commencement. Les formes intelligibles ont une structure, des éléments : in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, sed *omnem rationem quae est in eo* (1). Et parce que l'intellect s'applique à discerner les éléments de cette structure, pourront naître à l'infini de nouveaux concepts qui ne seront ni arbitraires ni inutiles, parce qu'ils seront engendrés selon les lois de l'intelligible et de l'intellect.

III. — APPLICATIONS

Nous avons maintenant à noter les applications de cette doctrine. Elles sont innombrables, puisqu'elles sont l'œuvre de l'activité de l'esprit, laquelle, selon saint Thomas, est infinie : non potest intellectus noster aliquid intelligere, quin possit plura intelligere (2). Aucun terme ne saurait être assigné aux réseaux de relations que nous constituons sur le réel et pour connaître le réel. Nous n'énumérons donc que quelques-unes des applications les plus importantes.

En un sens, nous le savons déjà, notre capacité de progrès infini est le résultat de la faiblesse de notre intellect (3). Parce que celui-ci ne procède que par discours pour aller du connu à l'inconnu, parce qu'il ne peut jamais isoler ses conceptions des produits des sens et de l'imagination, il reste extrêmement loin de l'immobilité et de l'indéfectibilité de l'intelligence angélique. Étant hors d'état de recevoir directement la vérité de Dieu ou de voir les quiddités par elles-mêmes, « nous les connaissons par le moyen des accidents et des effets » (4). Affirmation sans restriction, et qui semble heurter violemment une thèse bien connue de la métaphysique thomiste : « aucune puissance cognitive ne connaît quoi que ce soit sinon sous la raison de son objet propre... Or l'objet propre de l'intellect est tout ce qui est dans la substance de la chose » (5). Le philosophe n'a pas à s'embarrasser ici dans la contemplation à priori d'un intellect en soi; regardons ce que nous sommes en fait : toute notre con-

(1) Texte cité, p. 104.

(2) *Sum. Th.* I^a, q. 86, a. 2.

(3) Cum (angeli) ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsos... Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. *Cont. Gent.* III, 91. Voir ci-dessus, p. 74 et suiv.

(4) Voir note précédente.

(5) Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti... Proprium autem objectum intellectus est quidquid est in substantia rei. *Cont. Gent.* III, 56.

naissance a pour origine les sens. On peut bien dire, par conséquent, que si nous connaissons les choses indirectement, c'est « par accident », car toute sensation est accidentelle, et ni la nature de l'intellect ni la nature de la vérité n'exigent que notre connaissance se réalise par des éléments fugaces (1). Ainsi, la connaissance des essences est médiate : elle n'est obtenue que par réflexion, et par des raisonnements portant sur les données sensibles (2).

2) Attribuer un caractère générique à une espèce, attribuer un caractère spécifique à un individu est combiner des éléments : c'est donc l'œuvre de l'intellect « composant et divisant ». Cette composition, qui prend ici la forme du jugement attributif (*praedicatio*), peut paraître bien loin de la connaissance immédiate. Néanmoins, non seulement elle se fonde sur elle, mais elle ne vaut qu'en tant qu'elle essaie d'imiter et de restituer, par l'artifice de la composition, « l'unité elle-même des éléments dont l'un est dit de l'autre ». C'est le caractère le plus général (le genre par rapport à l'espèce, l'espèce par rapport à l'individu), qui possède le motif en vertu de quoi se fait l'attribution (*ratio praedicabilitatis*), mais ce n'est pas lui qui porte l'unité, car la direction de l'attribution (*intentio praedicabilitatis*) va au principe auquel on attribue et qui constitue l'unité de la chose. Les innombrables jugements qui détaillent les propriétés d'un objet sont bien l'œuvre de l'activité libre de l'esprit : ils sont cependant liés à la connaissance immédiate par les lois immanentes de cette connaissance, lois déterminées par les formes intelligibles (3).

3) Après le sujet concret, l'espèce. — Bien que la forme intelligible ait dans l'intellect une existence à laquelle n'adhère plus rien d'indi-

(1) *Quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilibus accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire. Ibid.*

(2) La question de la connaissance des essences est traitée pour elle-même plus loin au ch. X.

(3) *Predicari tamen convenit generi per se, cum in ejus diffinitione ponatur. Predicatio enim est quiddam cum completur per actionem intellectus componentis et dividendis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione hujusmodi intentionis que est genus, que similiter per actum intellectus completur. Nichilominus tamen id cui intellectus intentionem predicationis attribuit, componens illud cum alio, non est ipsa intentio generis, set potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de hiis que conveniunt ei secundum absolutam suam considerationem, nec etiam de accidentibus que consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam ut albedo et nigredo, set est de accidentibus que consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, et secundum hunc modum convenit etiam sibi ratio generis et differentie. De ente et essentia. III, ed. Roland-Gosselin, p. 29. Kain, 1926.*

viduel, elle reste propre à faire connaître une multitude d'individus. Une première fois, je l'ai tirée de tel phantasme. Une seconde fois, je la rapporterai à un autre phantasme, à un nouveau sujet individuel où j'en retrouverai les marques; une troisième fois à un nouveau phantasme et à un nouvel individu, et ainsi de suite, tant que je voudrai. La même forme est celle d'une multitude indéfinie. C'est précisément dans cette relation de la forme intelligible à une multitude indéfinie que je découvre la notion d'espèce et que je l'attribue à la forme en question. Le concept d'espèce sort donc d'une relation, ou, pour mieux dire, il est une relation condensée, il est la prise de conscience par moi de l'application répétée d'une relation. Nous pourrions dire que l'espèce s'ajoute à la nature selon l'existence qu'elle a dans l'intellect. Cependant, bien qu'elle soit le produit de la réflexion intellectuelle, elle n'en garde pas moins une valeur objective, car la relation entre la forme intelligible et les sujets individuels est régie par une loi de structure du monde physique et par une loi de l'intellect (1).

4) L'espèce étant connue par la relation entre la forme intelligible et les individus qui la réalisent, le genre doit être connu d'autre manière : autrement il se confondrait avec l'espèce, puisqu'il condenserait exactement la même relation. Bien entendu, il ne sera pas connu par la matière première, laquelle est indéterminée et ne peut rien faire connaître. Puisque ni l'individu ni la matière ne sont aptes à fournir la notion du genre, reste la forme. Remarquons que, par rapport à la matière, la substance est un tout, la quantité une mesure, la qualité une disposition : par exemple, le bois, genre dont le lit est une espèce, renferme en soi la matière, lui fournit une grandeur et des propriétés. Sans être la forme, le bois joue donc un rôle analogue à la forme, il est sa condition, il est puissance par rapport à elle. Nous arrivons ainsi à concevoir le genre par analogie avec la forme. — Mais nous pouvons accéder au genre par un procédé moins indirect et qui donnera au genre un contenu précis que le premier procédé n'aurait jamais offert. Le monde nous présente une hiérarchie de participations inégales à l'Acte Pur : être, vivre, connaître, penser. La matière reçoit l'être, l'être peut recevoir la vie, la vie peut recevoir

(1) Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat humane nature secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relacionem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. *De ente et essentia*, III (ed. Roland-Gosselin, p. 28).

la connaissance, la connaissance peut recevoir la pensée. L'animal, par exemple, est forme par rapport à l'existence brute et à la vie végétale; il est matière par rapport à la raison. Propriétés formelles par rapport à la matière brute ou aux formes inférieures, plus communes que les formes par rapport auxquelles elles jouent le rôle de matière, tel nous apparaît le genre. Il est vrai que le logicien regarde le genre uniquement en ce qu'il a de définissable, donc de formel; mais le « naturalis », qui regarde les réalités physiques telles quelles, y voit aussi bien le matériel que le formel.

On s'aperçoit que la notion du genre suppose celle d'espèce, sans toutefois être obtenu uniquement par référence à celle-ci. L'analyse métaphysique, spontanée dans l'esprit humain, a dû opérer des dissociations dans une région intermédiaire entre matière pure et forme déterminée, cette dernière étant nécessairement présupposée. Par conséquent, la réflexion et l'analyse qui parviennent à la notion du genre sont plus loin des données immédiates que celles qui parviennent à la notion d'espèce; cependant elles n'avancent que selon les lois de la structure du réel et de la pensée (1).

5) De ce qui précède se dégage aisément la thèse concernant la distinction spécifique et la distinction générique : la première est due à la forme, et la seconde à la matière. Mais d'où vient la distinction numérique entre individus d'une même espèce ? Elle vient évidemment de ce que les individus possèdent chacun *cette* matière et *cette* forme qui n'est qu'à chacun. Comme la forme est, de soi, universelle, et la matière, indistincte, ni l'une ni l'autre n'ont ce qu'il faut pour constituer l'individualité définie. Et pourtant leur rencontre fait l'individualité : alors, en effet, nous découvrons les dimensions assignant à la matière son individualité.

Il est vrai qu'une telle solution soulève des difficultés : si les dimensions spatiales découpent la matière et par là individuent la forme, une grandeur spatiale exactement mesurée constituera l'essence de chaque être, et chaque être vivant changera de nature toutes les fois que sa taille grandira quelque peu que ce soit. Saint Thomas croit échapper à ces difficultés en disant que la matière n'est pas assignée à la forme avec des limites fixes : elle ne lui est assignée qu'« in natura dimensionis tantum », en tant que « dimensiones interminatae ». Cette existence de la matière en un état dimensionnel suffit à individuer la forme, et partant, à engendrer la diversité numérique au sein d'une même espèce. On remarquera combien cette doctrine est complexe

(1) *Boet. de Trin.* q. 4, a. 2.

parce que soucieuse de ne rien perdre du réel : la matière, en tant que telle, en son indistinction, n'est propre à fonder aucune diversité ; elle n'engendre une diversité générique qu'en étant soumise à une forme plus commune que l'espèce, et elle n'engendre la diversité numérique qu'en étant soumise à un état dimensionnel variable. Ainsi s'expliquent, selon saint Thomas, les expressions opposées du langage, soit commun, soit philosophique : tantôt on attribue à la matière l'origine de la diversité numérique, tantôt on l'attribue aux accidents. Ces manières de parler se justifient l'une et l'autre, car c'est bien la matière qui fournit l'individualité par les dimensions, et les dimensions sont des accidents.

Nous n'avons pas à discuter les difficultés métaphysiques que soulève une telle doctrine : soulignons seulement sa conception de la distinction des individus et de la diversité numérique abstraite. Pour distinguer les uns des autres des objets de même nature, par exemple, des chaises ou des tables, j'ai dû noter dans l'espace des grandeurs qui, sans être étalonnées par rapport à une mesure identique, reproduisent à plusieurs exemplaires une même forme sensible, signe elle-même pour le philosophe d'une même forme ontologique (1). Ma réflexion a donc dû s'attacher aux formes intelligibles dans leurs rapports avec les phantasmes, et comparer entre eux les divers couples forme-phantasme ; enfin la réflexion sur ces actes de comparaison m'a révélé la diversité de mes actes malgré la similitude des phantasmes. Mais la diversité de mes actes ne s'explique que grâce à une condition objective, à savoir la répétition à plusieurs exemplaires de dimensions semblables et variables (*dimensiones interminatae*). Ainsi, la distinction de plusieurs objets de même nature, et, à plus forte raison, le concept abstrait de la diversité numérique et la génération de la série des nombres sont le résultat d'actes enchaînés de réflexion, lesquels ont été déterminés et dirigés par un acte originel de connaissance directe. Nous croyons ne nous pas tromper en supposant que cette analyse épistémologique, quoique inexprimée chez saint Thomas, forme bien le fondement de sa laborieuse théorie métaphysique (2).

(1) Bien entendu, on n'oubliera pas que la forme ontologique est connue par un raisonnement sur les accidents qui la manifestent, et l'exemple apporté n'a qu'une valeur de symbole.

(2) *Boet. de Trin.* q. 4, a. 2. Pour ne pas compliquer les choses, nous avons laissé de côté le cas des *dimensiones terminatae*. S. Thomas reconnaît, en effet, que, grâce à la place déterminée qu'elles occupent, elles ont valeur individualisante. On doit donc distinguer ce double principe de l'individuation, selon que celle-ci est engendrée par le sujet ou directement par les dimensions. Lorsque, par exemple, je me repré-

6) Puisque la matière est puissance, indétermination, il est clair qu'elle ne peut être connue que par le moyen de l'acte, donc par réflexion, voire même par raisonnement constructif. Ceci pour la notion générale de matière. Mais nous nous occupons beaucoup moins de la matière pure que des diverses matières, lesquelles nous discernons les unes des autres. Comment? D'abord en discernant des puissances différentes, selon les aptitudes des sujets à des actes différents. L'observation semblait révéler aux hommes du moyen âge des astres incorruptibles, dont la matière n'acquerra jamais de nouvelles formes, mais occupera seulement de nouveaux lieux : la matière des corps célestes est donc en puissance *ad ubi*, tandis que la matière sublunaire est en puissance *ad esse*. L'une est moins en puissance que l'autre, elle est donc plus haut dans la hiérarchie des êtres, plus près de l'Acte pur. Nous retrouvons ici le principe de la distinction générique : selon l'aptitude à des actes plus généraux, la matière apparaît en un champ plus vaste que l'espèce complètement déterminée. Il suffit de modifier à peine le procédé qui atteint le genre pour qu'il atteigne la matière : au lieu que la réflexion se porte sur le champ des réalisations formelles plus communes que l'espèce, elle se tournera vers les dispositions à ces réalisations. Ce premier procédé pour atteindre la matière est le principal, puisqu'il va à la puissance, et que la matière est essentiellement puissance.

Le second procédé pour discerner les matières les unes des autres nous est déjà connu : c'est celui qui, par la division spatiale, isole les individus. Il suffit que la réflexion dépasse la division dimensionnelle pour chercher l'aptitude qui en est la condition : elle atteindra alors les matières d'individus spécifiquement semblables et numériquement distincts (1).

7) Les modernes ont souvent rangé la volonté dans la sphère de l'inconscient. Sans citer Schopenhauer, un psychologue aussi attaché à l'expérience que Höfding affirme que nous ne connaissons nos décisions que par leurs résultats. Saint Thomas, tout en étant en gros d'accord avec eux, a sur ce point une doctrine plus complexe. Il n'insiste pas sur la manifestation du vouloir par les gestes organiques : par l'activité intellectuelle, selon lui, se connaissent nos libres déter-

sente en imagination ce cercle, c'est bien ce cercle-ci, individué par ses dimensions précises, que je pense. Mais S. Thomas, après avoir fait cette observation psychologique très juste, ajoute que le cas des *dimensiones terminatae* se ramène à celui des *dimensiones interminatae* : *dimensiones terminatae quae fundantur in subiecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas praeintellectas in materia. Ibid. ad 3.*

(1) *De spir. creat.* a. 8.

nations. D'une part, penser est action, et action spirituelle. Or si la penser est déterminé spécifiquement par son objet, il est déterminé, quant à son exercice, par ce moteur qui est la volonté. Inversement l'intellection meut la volonté : nous ne voulons jamais que ce que nous connaissons et ce dont la connaissance nous attire. La détermination volontaire est donc connue comme la cause est connue par l'effet, et comme l'effet est connu par la cause. Ici la réflexion sur les données immédiates est accompagnée d'une inférence. Nous n'essaierons pas de débrouiller davantage le mystère des rapports entre penser et vouloir : le P. Sertillanges en a donné naguère un exposé psychologique excellent (1). Il ne serait pas malaisé de tirer, de cet exposé, les procédés de connaissance indirecte qui sont partout supposés (2).

8) Il y aurait beaucoup à dire sur les deux mondes que distingue saint Thomas, le monde physique et le monde moral. Or les mêmes phénomènes appartiennent à l'un et à l'autre, « in genere naturae », « in genere moris » : ils appartiennent au « genus naturae » en tant qu'ils vont à réaliser une forme physique, ils sont du « genus moris » en tant que la raison les rapporte à ce qu'elle leur destine comme fin. Les actes moraux sont, comme tous les actes, spécifiés par leurs objets : mais ces objets étant des points de vue déterminés par la raison, certains actes seront spécifiquement distincts en tant que moraux, c'est-à-dire dirigés par la raison, qui seront de même espèce en tant que dirigés par une autre puissance (3). Par exemple, le « mien » et le « tien » sont déterminés par la raison : des meubles et des vêtements de même nature sont, les uns, miens, les autres, tiens. La signification morale de l'acte, prendre ce qui m'appartient, prendre ce qui ne m'appartient pas, ou, pour mieux dire, son *espèce*, dépend de ce que

(1) *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, II, p. 225 et suiv.

(2) Dicendum quod principium humanae cognitionis est a sensu : non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus : similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum. *De malo*, q. 6, a. 1, ad 18. Nous choisissons ce texte court et caractéristique; de nombreux autres donneraient la même doctrine.

(3) Cum actus recipiat speciem ab objecto, secundum aliquam rationem objecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud... Si ergo objecta humanorum actuum considerantur quae habeant differentiam secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus rationis, licet non sint specie differentes secundum quod sunt actus alicujus alterius potentiae. *De malo*, q. 2, a. 4.

dans l'objet on considère par rapport à la raison (1), cet-objet-qui-est-à-moi, cet-objet-qui-n'est-pas-à-moi. C'est dire que l'espèce de l'acte, et, par conséquent, la notion plus ou moins élaborée qu'en ont l'homme du commun ou le philosophe, est une relation condensée. Le concept est ici le produit d'un raisonnement s'appliquant à des données immédiates élaborées par la réflexion.

9) Saint Thomas n'a jamais douté que nous possédions une notion de Dieu : Dieu tenait une place trop immense dans la société médiévale pour que tous ne fussent pas censés posséder l'idée de Dieu, et au besoin la Révélation était là pour témoigner que les hommes sont inexcusables de ce que, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu (2). Cependant l'idée de Dieu est une idée construite, et à la suite d'une élaboration compliquée. Il le faut bien, puisque l'objet naturel de notre connaissance est les corps. Il le faut encore plus, parce que Dieu est parfaitement simple, et que de sa simplicité aucune « species » ne peut être abstraite. Ne le connaissant, ni par vue directe, ni par forme intelligible abstraite d'une image de lui, nous n'avons pas d'autre moyen de l'atteindre que de construire une « species ».

Lorsque nous avons à connaître ce qui est plus matériel que l'intellect, nous procédons, ne effet, par une abstraction qui nous livre une « species » plus simple que les choses. Quand il s'agit de Dieu ou même seulement des anges, la situation est retournée : c'est alors l'intellect qui est moins simple que son objet. Nous sommes contraints, par la nature de notre pensée, de nous faire de Dieu une idée moins simple que lui. C'est pourquoi saint Thomas veut que nous employions, par rapport à Dieu et aux anges, non l'expression d' « abstractio », mais celle d' « impressio » (3). Ce mot ne désigne sûrement pas une intuition de Dieu, ni une action spéciale de Dieu pour susciter dans notre âme un jeu conceptuel, tout cela est absolument étranger à la doctrine thomiste. Il ne peut désigner que le jeu conceptuel lui-même, les diverses conceptions qui détaillent la simplicité divine, en tant que référées au centre inaccessible qui est l'Acte Pur. Saint Thomas le dit d'ailleurs expressément : nous essayons de circonscrire l'être divin par des formes intelligibles empruntées

(1) Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem. *De malo*, q. 2, a. 6.

(2) *Rom.* I, 21.

(3) ... et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea (Dieu et les anges) per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 1.

aux créatures. C'est à celles-ci, en effet, que nous devons les notions de sagesse, de bonté, etc. Or « de même que les choses créées sont en quelque manière assimilées à Dieu, quoique avec déficience, par leurs perfections, ainsi notre intellect est informé par les *species* de ces perfections ». Celles de nos idées qui ont la fonction de représenter Dieu ne viennent nullement de lui de façon directe : elles viennent des créatures, et elles représentent Dieu dans la mesure où l'être des créatures est un vestige ou une image de l'être de Dieu : notre intellection sera une participation à l'intellection divine, dans la mesure où l'être créé est une participation de l'être de Dieu. Notre intellect, informé par les *species* de perfections créées, « conçoit », « énonce » par rapport à Dieu : il construit donc, en partant de ces « *species* », des notions qu'il rapporte à Dieu. Or ce qu'il pense ou énonce par rapport à Dieu existe vraiment en Dieu, qui correspond à chacune des « *species* » attribuées à lui, comme ce à quoi toutes sont semblables (1). A parler à la rigueur, nous n'avons pas une « *species* » de Dieu, mais des multitudes : nous leur donnons l'unité en les référant à leur centre inaccessible, ou en les rapportant à l'une d'elles comme centre de perspective.

(1) Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliquantulum, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum *speciebus* informatur. Quandocumque intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur : nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quae intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique praedicatorum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. *Pot.* q. 7, a. 5.

CHAPITRE IX

L'INDIVIDUALITÉ DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

UNIVERSALITÉ ET INDIVIDUALITÉ DE LA *SPECIES*

L'objet naturel et direct de l'intellect est la structure intelligible des corps, la forme qui est, de soi, universelle, et entraîne des relations nécessaires. Par suite de l'impression de cette forme peuvent être aperçues autour d'elle, comme une frange, des réalités individuelles, le phantasme, l'opération spirituelle, l'âme. Reste quand même que l'intellect a, pour objet direct, l'universel; qu'il ne voit rien que par la présence de la forme universelle, et en tant que lui-même est actué et en quelque sorte universalisé (puisqu'il ne fait qu'un avec elle) par cette forme. Comment la *species*, possédant un contenu universel, causant la connaissance de l'universel, mettant l'intellect en acte d'universalité, ne serait-elle pas totalement et de toute manière universelle? Il y là un sérieux problème, qui a passionné toute la philosophie occidentale du XIII^e siècle. Laissant de côté la doctrine averroïste et les argumentations de saint Thomas dirigées à la ruiner, nous nous bornerons à étudier ce point précis : la *species* est-elle, sous un certain aspect, individuelle, et comment cela est-il possible?

Peut-être, dira-t-on, nous aurions pu nous dispenser d'écrire ce chapitre, parce que les incompréhensions averroïstes appartiennent à un passé mort. Nous croyons que c'est là une erreur : en prenant des apparences très différentes de jadis, la question de l'individualité de la *species* est aujourd'hui aussi actuelle qu'au XIII^e siècle. N'y

a-t-il pas des systèmes idéalistes qui refusent de considérer la connaissance intellectuelle comme appartenant à la conscience individuelle empirique? En tout cas, à examiner le problème de l'individualité de la *species*, nous éclaircirons la doctrine thomiste.

Comme la plupart des grands problèmes philosophiques, ce problème est moins un problème unique qu'une série de problèmes, lesquels se posent sur divers plans en termes analogiques. 1) Si les *species* sont individuelles, elles prolifèrent dans un même individu, ou elles sont suscitées par l'influence d'un individu sur un autre (conversation, enseignement, etc.). Leur propagation et génération est une génération de formes matérielles. A une philosophie de l'esprit on a substitué un matérialisme (1). 2) Si toute *species* est localisée dans un intellect individuel et y a sa place dans l'espace et le temps, chacune d'elles correspond à un objet particulier d'intellection. De chacun de ces objets connus, lorsqu'ils ont des traits de similitude, il sera possible d'extraire par abstraction une conception commune. Mais à leur tour, ces conceptions communes, étant adhérentes à des intellects singuliers localisés *hic et nunc*, donneront lieu à la formation d'une nouvelle conception commune, et ainsi de suite, sans qu'on puisse jamais arriver à l'intelligible définitif (2). 3) Le rôle de la *species* est d'engendrer l'opération immanente de la connaissance, opération qui lui est nécessairement conforme. Or si la *species* est une apparition accidentelle individuelle, elle engendrera une intellection qui lui correspondra, à savoir individuelle. La connaissance universelle est impossible (3). 4) L'intelligible, en tant que tel, est l'universel dégagé de tous les accidents individuels qui le couvrent : il est le terme de l'abstraction, et par conséquent ce dont on ne peut rien abstraire. Par là il exclut toute multiplicité, car partout où il y a des éléments multiples, il y a des unités dont on peut laisser de côté l'existence pour en abstraire la nature. L'intelligible est donc radicalement un, et par conséquent l'intellect aussi, puisque l'intellect est fait pour l'intelligible et n'est mis en acte que par lui (4).

Ces difficultés, qu'on pourrait accumuler presque à l'infini par les objections des averroïstes ramassées par saint Thomas, sont

(1) Le reproche de matérialisme, que font aujourd'hui au Thomisme les penseurs idéalistes, n'est-il pas inspiré par cet argument? *De unitate intellectus*, p. 484 (ed. de Maria).

(2) *De unitate intellectus*, p. 486.

(3) *De anima*, a. 3, obj. 17.

(4) *De anima*, a. 3, obj. 7.

au fond la même difficulté qui se répète quatre fois, sur le plan de la psychologie, sur celui de la logique, sur celui de l'épistémologie, sur celui enfin de la métaphysique, et c'est là qu'elle prend toute sa signification en évoquant le rêve impérieux de Parménide : « il n'y a rien, il n'y aura rien en dehors de l'être, puisque le Sort l'a contraint à être un tout immobile » (1). L'intelligible est un par son universalité; il ne peut y avoir qu'une *species*, puisque son universalité est son unité.

I. Mettons-nous d'abord sur le terrain de la psychologie individuelle. Selon la doctrine que nous avons adoptée, à une même réalité intelligible correspondent ou au moins peuvent correspondre, dans les divers intellects, des formes intelligibles identiques par l'espèce et distinctes par le nombre. Elles sont des exemplaires multiples d'un même type, comme des moutons et des chiens sont des exemplaires du type mouton et chien. Le même type idéal se multiplie en se réalisant dans la matière. Et ce spectacle est encore plus frappant, si nous observons le professeur ou l'auteur suscitant chez l'élève ou le lecteur des *species* qui reproduisent sa propre pensée. Le mécanisme de la naissance d'une *species* intelligible semble être absolument le même que celui de la naissance d'une forme corporelle. Mais alors l'universel est individuel, l'acte est puissance, l'esprit est matière, contradiction intolérable.

La solution consiste d'abord à séparer de la psychologie empirique ce qui n'est pas de son ressort : l'intelligible, objet de la contemplation intellectuelle, n'est pas du tout la *species*, il est seulement vu par elle. Sept siècles avant Husserl, saint Thomas procède ici comme les *Logische Untersuchungen* : le théorème mathématique n'est pas les opérations mentales du mathématicien, car il les règle au lieu de dépendre d'elles, et c'est lui que connaît le mathématicien; celui-ci ne tient pas compte de ses propres opérations en tant qu'elles sont les siennes, mais en tant qu'elles sont vraies. Selon la célèbre formule, la *species* est « id quod cognoscitur », non « id quo cognoscitur ». La difficulté provient d'une sorte de Platonisme instinctif à l'intelligence humaine : ou l'intelligible universel est la connaissance même, il est la *species* — ou il existe en soi indépendamment de toute connaissance. Il importe de sortir de ce dilemme trompeur. Notons que, dans les choses les plus concrètes, par exemple, en moi, personnage singulier,

(1) οὐδέν γὰρ ἧ ἔστιν ἧ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἑόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδωκεν
οὔλον ἀκίνητον τ' ἕμεναι.

je puis contempler des aspects universels : ainsi, dit saint Thomas, cette ligne tracée dans la matière sensible, je la connais comme ligne géométrique sans rapport avec la matière sensible. Comprendre l'universel est simplement comprendre le genre et l'espèce en les isolant de leurs principes individuels, c'est voir dans les choses concrètes la structure intelligible qui y est présente immanente : aucune contradiction entre ceci, que l'universel ne subsiste pas en dehors de l'âme, et cela que l'intellect, en comprenant les universaux, comprenne des réalités existant en dehors de l'âme. Si la structure intelligible est saisie dénudée des notes individuelles, nous le devons à l'état spirituel de la *species* intelligible reçue dans l'intellect. Or rien absolument n'exige que toutes les formes intelligibles d'un même objet soient numériquement identiques; et c'est même impossible, car alors l'objet serait connu par une opération intellectuelle unique, unique pour un même individu à travers les phases de sa vie, unique pour les individus qui composent l'humanité. La seule unité à maintenir est celle de l'objet connu, *unum intellectum* : or la seule condition requise pour qu'il soit connu par toutes sortes d'individus est que les formes intelligibles soient toujours la similitude de lui seul, ce qui est toujours possible, même si les *species* sont numériquement distinctes et nombreuses autant qu'on voudra (1).

Mais à séparer radicalement le problème psychologique du problème épistémologique, a-t-on réussi à se tirer d'affaire ? Avons-nous, d'une

(1) Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis, quod intellectum quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod lapidis natura, prout est in singularibus, est intellecta in potentia, sed intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus median-
tibus sensibus usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit; sicut etiam species quae sunt in visu, non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt; nisi inquantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura realiter habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens... sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est secundum exigentiam speciei qua intellectus intelligit. Haec autem cum sit abstracta a principiis individuantibus, non repraesentat rem secundum condiciones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo conjunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero... Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur a me et a te; sed alio intelligitur a me, et alio a te, id est, alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius intellectus meus, et alius tuus. *De unitate intellectus*, p. 487 (ed. de Maria).

part, un monde intelligible d'essences universelles, qui n'existent pas en tant que telles — et des *species* individuelles, lesquelles appartiennent à la psychologie empirique et ont pour rôle de viser le monde intelligible? Dilemme dont les deux cornes sont fausses, car le monde intelligible existe dans les choses sensibles; et, ce qui nous intéresse davantage, les *species*, tout en appartenant jusqu'à un certain point à la psychologie empirique, appartiennent quand même au monde spirituel. La solution dernière consiste à déceler et à rejeter l'erreur inconsciente d'Averroès. Le philosophe arabe a cru que l'individualité, en tant que telle, exclut l'intelligibilité, alors que seule la matière individuelle est réfractaire à notre connaissance spirituelle. La thèse d'Averroès n'est vraie qu'en ce qui concerne le monde des corps auquel d'ailleurs nous sommes spontanément adaptés : et encore là, autour des essences universelles des objets physiques, nous percevons une frange qui est à la fois individuelle et spirituelle. C'est ainsi, nous l'avons vu, que nous connaissons nos propres actes spirituels, et même que nous les connaissons dans *ce* lieu et dans *cet* instant où nous nous voyons nous-mêmes percevoir et posséder une forme intelligible (1).

Concluons que la production des *species* ne ressemble en rien à la génération des formes corporelles; elle n'est pas mêlée de matière; la multiplicité de ces formes ne les empêche pas du tout de correspondre à un même objet intelligible, puisqu'elles le font connaître sans être connues elles-mêmes (2). Rien ne s'opposerait même à ce qu'une *species* singulière fît connaître un objet singulier, puisque la connaissance du singulier spirituel ne nous est pas, malgré les difficultés de la vie présente, totalement refusée.

(1) Unde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale; non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas. Unde cum sint aliqua singularia immaterialia... nihil prohibet hujusmodi singularia intelligi. *Ibid.*, p. 488.

(2) Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc individuatur scientia in me et in illo; nec oportet quod scientia quae est in discipulo, causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis, sed sicut sanitas quae est in materia, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens, et prima principia per se nota... Magister eodem modo inducit ad scientiam quo inveniens per se ipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis ad ignota... Scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis. *Ibid.* p. 488.

II. Le jeu de l'abstraction s'exerce sur tout, et jamais, semble-t-il, il ne se heurte à une donnée qui l'arrête définitivement. Les Scolastiques en ont décrit, peut-être avec excès, les produits toujours nouveaux et ont cru à sa fécondité inépuisable. La *species*, elle qui précisément recueille les fruits de l'abstraction et rend possibles les abstractions futures, serait-elle la seule réalité sur laquelle l'abstraction ne morde pas ? Si les *species* sont l'héritage d'intellects individuels, si chacune d'elles enclot en ses limites singulières une *res intellecta*, comment, de ces *species* et de ces *res intellectae*, l'intellect ne pourrait-il dégager des aspects communs ? Cette nécessité semble évidente. Seulement elle entraîne des conséquences redoutables et, à vrai dire, elle supprime la possibilité de la connaissance : aucune *species*, aucune *res intellecta* ne sera l'intelligible, elle ne sera qu'un des individus d'une espèce ; et, comme cette espèce à son tour ne sera qu'un individu d'une autre espèce, le mouvement se prolongera toujours sans aboutir jamais. Car il ne va pas d'un objet connu à un autre objet connu : par hypothèse, il se prolonge sur la ligne du même objet, les opérations abstractives se multiplient sans que le terme soit jamais atteint.

C'est la nature de l'abstraction qui est ici en question, et, plus précisément, le rôle de la forme intelligible dans l'opération abstractive. — Remarquons d'abord qu'à l'argumentation précédente nous pourrions opposer une fin de non-recevoir, en établissant à priori l'ἀναγκη στήναι : l'intelligible se fixe forcément dans une *species*, et dans une *species* individuelle. Accordons provisoirement que seul l'intelligible universel existe, et qu'il n'y a ni intellect singulier ni *species* singulière : le monde intelligible formera encore un tout, les opérations abstractives, toutes enchaînées en une mutuelle dépendance, s'exerceront dans l'unité d'un même intellect ; chaque forme sera individuée dans cet unique intellect ; ou, si l'on veut que toutes les formes se fondent, par leur union mutuelle, les unes dans les autres, elles constitueront encore davantage une unité individuelle. La réalisation absolue de tous les intelligibles coïncidera avec la parfaite individualité de l'intellect total. Cette preuve par l'absurde établit donc que l'individualité de la *species* ne s'oppose nullement à la pleine intelligibilité de son objet, et que par conséquent, si elle peut faire rebondir l'abstraction en d'autres directions, elle ne lui permet pas de se répéter sur la même ligne (1).

Mais la preuve par l'absurde contraint sans convaincre. Aussi

(1) Isti autem qui ponunt hujusmodi formas immateriales, quas dicunt esse

devons-nous écarter les nuages pour examiner le problème en pleine lumière. Voyons clairement que la *res intellecta* ne se comporte pas, par rapport à l'intellect possible, comme étant la *species* qui le met en acte : c'est bien cette *species* qui est le principe formel par lequel l'intellect pense, mais ce n'est pas elle qui est le terme de l'intellection (1). La *res intellecta*, ou *intellectum*, a un rôle tout opposé : qu'elle soit la quiddité simple, qu'elle soit un énoncé obtenu par analyse et synthèse, elle est constituée par une opération de l'intellect, laquelle suppose la *species* par quoi l'intellect est en acte. Nous le déclarons donc : à se placer sur le plan de la connaissance humaine, à compter les opérations psychologiques, les *res intellectae* se multiplieront autant qu'on voudra dans les âmes individuelles et avec les instants. Mais si nous nous plaçons sur le plan de la vérité objective, la *res intellecta* est une. Non pas que les essences existent quelque part dans l'espace comme des objets corporels : les quiddités, bien que pensées abstraitement, n'existent que concrètement. L'universalité, qui consiste dans la généralité et l'abstraction, n'est réalisée que par les lois de la pensée (2).

Ainsi c'est uniquement l'opération intellectuelle qui individue et multiplie la *res intellecta*. En elle-même, en tant que terme idéal de l'intellection, elle demeure toujours une. Vous direz peut-être qu'ici peut s'exercer l'abstraction; que, du terme pensé en tant que terme pensé, on peut abstraire ce terme en tant que vérité pure. C'est, en effet, incontestable. Mais à cela aucune difficulté ne s'oppose : rien ne nuit ici à l'universalité, puisque c'est le terme idéal qui est pensé, non les moyens empiriques par lesquels ce terme est pensé (3).

intellecta, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter. *Ibid.*, p. 487.

Nec refert quantum ad hoc, utrum sic unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse *aliquem quemdam*, et speciem, per quam intelligit, esse *aliquam quamdam*. *Sum. Th.* I^a, 76, a. 2, ad 3.

(1) *Res intellecta* non se habet ad intellectum possibilem ut *species* qua intellectus possibilis sit in actu, sed illa *species* se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. *De spirit. creat.*, a. 9, ad 6.

(2) *Res intellecta* a duobus intellectibus est quodammodo una et quodammodo multae : ex parte rei... una; ex parte cognitionis, alia et alia... Ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi. *De spirit. creat.*, a. 9, ad 6.

(3) *Res intellecta* non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta, abstrahatur *res intellecta* simpliciter; sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praepjudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni *speciei*, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione *speciei* sit quod intelligatur a me vel ab illo. *De spirit. creat.*, a. 9, ad 13.

III. Nous sommes-nous tirés d'affaire en distinguant, d'une part les *species* multiples, les « *res intellectas in quantum intellectas* » multiples — et l'objet connu un (rem intellectam simpliciter)? La théorie de la connaissance a à rendre compte, en effet, des caractères de la connaissance en elle-même. Or c'est un fait que la connaissance intellectuelle est universelle; si nous lui assignons comme principe des *species* individuelles qui la doivent engendrer, comment n'engendreront-elles pas une connaissance individuelle comme elles-mêmes?

Cependant l'observation psychologique témoigne en faveur de notre première distinction, et nous invite à chercher dans le même sens la solution de la difficulté. Le rôle de la *species* est sans doute de rendre possible l'intellection de l'universel, elle n'existe que pour cela, elle représente bien la chose selon sa nature commune. Cependant nous constatons tous les jours que l'un comprend mieux ou pis que l'autre : la *species* adhère donc plus ou moins complètement à l'âme, sa présence dans l'âme est un phénomène singulier (1). Rien n'est plus certain, en son fond psychique, que cette opposition perpétuelle entre le monde intelligible qui domine et règle notre contemplation, et l'insuffisance de nos opérations pour le voir, pour y pénétrer : par elle-même, la *species* vise toujours l'universel; mais selon qu'elle est mienne, elle manque en partie son but, elle le rate parfois complètement, elle est donc individuelle.

Cependant, objectera-t-on encore, rien n'est plus certain que l'unité du connu et du connaissant : nous avons même dû définir la connaissance par cela que le sujet spirituel devient autre chose que ce qu'il est par lui-même; la formule « *idem est intellectus et quod intelligitur* » exprime encore moins un idéal à atteindre qu'un a priori constitutif. Or la *species*, réalisant l'unité de l'intelligible et de l'intelligent, n'engendrera pas la connaissance de l'universel si elle est, de soi, singulière. Nous sommes là au cœur du problème : *le pouvoir de représenter l'universel n'est-il pas l'universalité elle-même?*

Or c'est précisément contre cette vue statique d'Averroès que saint Thomas apporte des remarques pénétrantes, remarques qui semblent moins cohérentes et moins logiques parce qu'elles suivent le dynamisme de l'esprit au lieu de l'immobiliser dans un monde intelligible de glace. Les faits sont là, qu'il faut bien accepter tels

(1) Species operationis consequitur speciem formae, quae est operationis principium, licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhaeret subjecto... Intelligere universalialia pertinet ad speciem intellectualis operationis; unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem; sed ex eo quod inhaeret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat. *De anima*, a. 2, ad 7.

quels : les *species* viennent à la file, successives, dans mon intellect, et elles se succèdent ainsi dans des multitudes d'intellects individuels; et d'autre part, l'objet pensé à l'aide d'une multitude de *species* est un, si nous tenons compte uniquement du rapport entre les *species* et cet objet connu; l'universel, connu par vous et moi, est le même en vous et moi et en tous. D'où vient alors que, par des *species* multipliées dans d'innombrables individus, puisse être pensé ce qui est un en tous? De l'immatérialité de la « *species* » : en elle rien n'a passé des conditions individuantes qui multiplient une nature spécifiquement une; elle représente donc la chose en son intelligibilité universelle. Rien ne s'oppose alors à ce que la *species* spirituelle se renouvelle dans le même homme selon les instants de sa vie, ou se multiplie en divers personnages, tout en gardant son pouvoir de représentation universelle. L'erreur d'Averroès a été de croire que le pouvoir de représentation universelle est identique à une universalité sous tous rapports, à une universalité statique : en réalité, la *species* est vivante, elle est singulière en tant que phénomène d'un intellect, elle naît et meurt, renaît et se transforme (1).

Nous triomphons cette fois. Mais en philosophie le triomphe des doctrines est souvent leur ruine, et c'est justement ce qu'on va nous dire dans la conjoncture présente : la *species* conserve bien son pouvoir de représentation universelle, mais elle le possède tellement qu'elle constitue abstraitement une soi-disant unité, qui n'existe pas dans la nature physique; elle est le succédané d'une réalité inexistante, une tromperie. — Ce à quoi nous répondons qu'il est parfaitement légitime de considérer et d'exprimer ce qui dans un individu est de la nature de l'espèce, ce en quoi il est semblable à d'autres, sans considérer les principes individuants par quoi il se distingue des autres (2). Réponse excellente, puisque le comportement et la réussite de la science témoignent pour elle. Cette réponse suppose que dans le monde sensible est immanent l'intelligible, et que l'intelligible a une structure à plans orientés pour clivage, de telle sorte que l'abstraction ne trompe pas, et les thomistes récents l'ont souvent très bien montré (3). Cette réponse suppose aussi que la *species* elle-même

(1) Id quod intelligitur per hujusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam, quia universale quod intelligitur ab utroque est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis, id quod est unum in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum quae repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis. *De anima*, a. 3, ad 7.

(2) *De anima*, a. 3, ad 8.

(3) J. MARITAIN, *Philosophie de la nature*, p. 21 et suiv. Textes innombrables de S. Thomas, qu'il est inutile de citer.

possède une structure qui correspond aux plans de clivage de l'intelligible immanent aux choses. Sur ce dernier point, peu remarqué par les disciples de saint Thomas, nous aurons à revenir.

IV. Les arguments lancés contre une doctrine auront beau l'atteindre à chaque coup; ils ne la renverseront pas, tant qu'ils n'auront pas ébranlé son centre d'équilibre. Nous avons réussi à montrer que la *species* n'a pas besoin d'être une universalité abstraite pour représenter l'universalité abstraite : l'Averroïsme subsiste encore, parce que sa logique interne a son fondement encore plus profond. En effet, il n'identifie pas seulement l'intelligible avec l'universalité sous tous rapports, il l'identifie avec l'unité absolue. Selon lui, il est de l'essence de l'intelligible, en tant que tel, d'être au delà de toute abstraction; tant que nous avons la possibilité d'isoler des caractères plus communs et de laisser tomber ce qui l'est moins, nous sommes dans la sphère des opérations individuelles et du monde concret. Or tant qu'il y aura de la multiplicité, nous aurons toujours moyen d'abstraire de cette multiplicité des caractères communs. Nous devons donc conclure que l'objet pensé n'est pas seulement *unum in omnibus*, il est *unum intellectum tantum*. Sans doute, le Commentateur voulait dire par là que chaque *species* est radicalement une et ne se multiplie pas dans les divers intellects : en réalité, la logique de ses principes aurait dû l'entraîner à dire qu'il n'existe absolument, dans le monde créé tout entier, qu'une seule *species* (1).

Il était bon de poser cette philosophie de l'immobilité, pour que le Thomisme développât contre elle ses ressources de souplesse et d'adaptation. L'Averroïsme refuse de supporter l'antinomie apparente de *species* unes par leur objet et multiples par les esprits qui les pensent. La tentation était trop facile d'échapper à cette difficulté en acceptant un pluralisme absolu : reconnaître simplement, sans restriction, la multiplicité des *species*, chacune d'elles formant, par sa présence dans un esprit indépendant, une nouveauté spécifique. En ce cas, l'abstraction ne pourrait plus s'exercer sur aucune *species* : chacune d'elles, au lieu d'être le point de départ de l'abstraction, en serait le terme, et les objections averroïstes n'auraient plus rien à se prendre. — Saint Thomas dénonce une telle illusion, qui mettrait

(1) Bien entendu, nous n'envisageons pas ici ce qu'a été l'Averroïsme dans l'histoire, mais la dialectique averroïste telle qu'elle apparaît chez S. Thomas. La dialectique averroïste parvient à son terme dans les philosophies de M. Croce et de M. Gentile, où l'esprit n'a rien d'autre à saisir que l'universalité concrète de la pensée.

sans dessus dessous la métaphysique : elle consiste, en effet, à croire que la forme intelligible tire sa nature spécifique de la puissance qu'elle détermine ou de l'acte qui la réalise, puisqu'elle reçoit sa nature de l'individu en qui elle est présente. Or l'objet ne reçoit pas son espèce de l'opération qui le réalise ni de la puissance en quoi il est réalisé : tout le monde sait que c'est l'inverse qui est vrai. Si nous connaissons des réalités universelles — et notre science témoigne qu'il en est bien ainsi — c'est que nous y sommes déterminés par un objet de pensée qui est un, et comme l'unité de cet objet est une unité d'être, nous n'hésiterons pas à dire que l'unité d'une essence, celle, par exemple, de la nature de tel minéral, vaut, au delà des intellects humains, pour tous les intellects quels qu'ils soient. Reste à savoir en quoi consiste cet objet de pensée. Si nous supposons que cet objet de pensée est la *species* elle-même, *species* unique existant, comme une chose en soi, dans l'intellect possible, nous acquiesçons à l'erreur de Platon : la science concernerait des êtres séparés du monde, non le monde sensible réel. La seule réponse valable est donc : l'objet pensé est la nature de la chose matérielle, connue en dehors de ses conditions individuantes, ce n'est pas la *species*. Par conséquent, le même intelligible est pensé par vous et par moi, mais vous le connaissez par un autre moyen que moi; et je le connais par un autre moyen que vous, c'est-à-dire par une autre *species*. Mon intellection n'est pas votre intellection; votre intellection n'est pas la mienne. Et c'est pourquoi, lorsque mon intellect pense sa propre pensée, il pense un acte singulier : quand au contraire il pense la pensée en tant que telle, il pense la pensée universelle (1).

(1) *De unitate intellectus*, pp. 486-488 (ed. de Maria).

CHAPITRE X

INDIVISIBILIVM INTELLIGENTIA

Le même mot *species* désigne si indissolublement l'essence de la chose et sa représentation intellectuelle que parfois il est malaisé de savoir à quoi il s'applique au juste : au fond, il désigne toujours plus ou moins les deux réalités, car la connaissance se réfère à l'être, et l'être n'est accessible que par la connaissance. Or l'unité absolue de chaque essence est un dogme thomiste bien connu. Nous avons donc à étudier l'unité de la forme intelligible, en fixant toujours les yeux sur l'unité de l'espèce objective. Malgré cette unité, nous constaterons que la *species* est, en quelque sorte, ouverte : elle reçoit d'ailleurs la « contraction », la « détermination ». Son unité n'est pas telle qu'elle n'ait des constituants, et qu'en étant réfractée par la pensée logique, elle ne projette toute une gamme de raies spectrales. Son unité garantit en droit notre pensée de l'erreur : seulement en fait nous ne connaissons pas les essences, nous leur substituons des succédanés plus ou moins élaborés, et nous nous trompons dans la mesure où elles nous échappent. Nous devons, sur ce point, chercher la conciliation entre les textes qui affirment l'essence objet naturel de l'intellect et connu du premier coup, et ceux qui déclarent l'essence inconnaissable.

I. — UNITÉ DE LA *Species intelligibilis*

Nous savons que la *species intelligibilis* fait que l'intellect connaît. Or elle n'est pas l'éclair instantané projeté par la rencontre entre la chose et l'esprit : cette lumière, en effet, est susceptible de durer

après l'action qui l'a allumée. Autrement dit nous avons une mémoire intellectuelle. Pour une psychologie de simple observation, le souvenir de la *species intelligibilis* risque de se confondre avec celui de l'image : aussi saint Thomas apporte-t-il une preuve de la persistance des souvenirs intellectuels. Si nous étions dépourvus de cette sorte de mémoire, si nous étions doués seulement de la capacité de former des *species* nouvelles, avoir appris une science équivaldrait à les avoir toutes apprises, aussi bien qu'à n'en avoir apprises aucune. Or nous emmagasinons des connaissances scientifiques, qui dorment en nous, et que nous utilisons en employant des phantasmes nouveaux (1). Sans doute, nous ne pouvons user de ces *species* qu'en évoquant un phantasme pour leur réinfuser la vie : de là vient la difficulté à observer la mémoire intellectuelle (2). Cependant, quelle que soit la nouveauté du phantasme qui *hic et nunc* évoque la *species* conservée dans l'âme, celle-ci n'acquiert ni ne perd rien au contact du nouveau phantasme. Elle est, en effet, une forme existant par suite d'une certaine action des choses sur l'âme. D'abord et avant tout elle regarde les choses existant en dehors de l'âme par rapport à leurs formes (3). C'est ce rapport extra-spatial et extra-temporel qui la constitue : elle reste donc toujours la même. Il est vrai que ces formes intelligibles ne sont pas toutes de même nature : les unes d'entre elles ne déterminent aucune matière (nombre, ligne, surface, par exemple), les autres déterminent une matière spéciale. Dans le premier cas, la *species* a la pure unité de l'intelligible; dans le second cas, elle nous fait connaître aussi la matière, mais seulement par le rapport de la matière à la forme. De toute manière elle est déterminée, elle est une (4).

D'où pourrait venir en effet, la perte d'une forme intelligible? Cette question paraît bizarre parce que nous sommes habitués à ne considérer que les corps, lesquels sont soumis à la corruption; en réalité elle doit se poser. Une forme ne peut être corrompue que par une forme contraire, ou encore parce que périt le sujet qui la porte. Or la forme intelligible n'a pas dans l'intellect de contraire qui s'oppose à elle. A la conclusion d'un raisonnement toutes sortes de conclusions peuvent s'opposer, parce que l'esprit a la liberté de les considérer toutes et par là de détruire les conclusions vraies: « l'erreur est la corruption de la science ». Mais à l'habitus des premiers prin-

(1) *Ver. q. 10, a. 3.*

(2) *Ver. q. 10, a. 3, ad 7.*

(3) *Primo et principaliter respicit res extra animam existentes quantum ad formas earum. Ver. q. 10, a. 5.*

(4) *Ibid.*

cipes rien ne saurait s'opposer, puisque tout raisonnement s'appuie sur eux, et nous constatons, en effet, que cet habitus est indestructible. Si donc nous perdons la science, nous la perdrons par un défaut des puissances sensibles : mais en elles-mêmes, les *species* intelligibles demeurent indestructibles (1).

Si elles sont indestructibles, si elles restent les mêmes, elles ont ou sont des principes d'unité. Saint Thomas n'a jamais envisagé directement ce caractère des *species*, parce qu'il les réfère toujours aux formes des choses, et explique la *species* principe de la pensée par l'essence de la chose connue. Cependant il a laissé çà et là, sur l'unité des *species*, des remarques qui vont loin. A propos de la succession des formes opposées dans un même sujet, il se demande si leur disparition et leur naissance est marquée par des instants qui couperaient le temps. La réponse varie, suivant que le sujet est soumis au temps ou le surpasse. Dans le premier cas, il n'y a pas lieu d'assigner à la forme précédente un instant dernier de son existence, mais il y a lieu d'assigner un temps ultime, et un premier instant de l'existence de la forme suivante dans le sujet. La raison en est que dans le temps on ne peut supposer avant un instant un autre qui le précède immédiatement, car les instants ne se touchent pas plus dans le temps que les points ne se touchent dans la ligne : comme le point est une coupure de la ligne, l'instant est une limite du temps. C'est pourquoi, dans le temps tout entier pendant lequel un être se meut vers une forme à acquérir, il reste soumis à la forme opposée, et au dernier instant de ce temps, qui est le premier du temps suivant, il a la forme qui est le terme du mouvement (2). Déjà ce texte suggère que, si les instants ne peuvent se toucher, c'est parce qu'ils sont imposés du dehors à la continuité de la durée; et qui pourrait introduire en elle ces coupures, sinon l'esprit? Mais la suite du texte va le faire entendre clairement. Nous pouvons admettre que, chez de purs esprits, s'écoule une succession d'affections et de conceptions intellectuelles : or une semblable succession ne serait pas mesurée par un temps continu, mais par un temps discret. C'est pourquoi il y a lieu de poser, dans de tels êtres, un dernier instant où fut la première forme (affection, conception), et un premier instant où commence la nouvelle forme. Et il n'est pas besoin d'un temps intermédiaire entre les deux formes, puisque manque ici la continuité temporelle qui la requerrait. Saint Thomas ajoute que l'homme appartient, en raison des images toujours

(1) *Sum. Th.* I^a II^{ae}, q. 53, a. 1.

(2) *Sum. Th.* I^a II^{ae}, q. 113, a. 7, ad 5.

nécessaires à la pensée, au genre des êtres soumis au temps. Reste en tout cas que la pensée pure vit, de soi, une existence discontinue (1). Quelle en est la raison, sinon que tout acte de pensée constitue toujours un bloc, une unité indivisible ? Nous avons cru reconnaître ailleurs l'exigence à priori d'une aperception transcendante (2) : reconnaissons ici une exigence à priori de l'unité de chaque *species* et de chaque verbe en exprimant l'évolution immanente.

Cependant, cette exigence à priori d'un intellect agissant à coups d'actes discrets a sa source dans une exigence ontologique. L'intellect est accordé avec l'être, et l'on ne peut pas même concevoir que sa structure et ses opérations ne soient pas conditionnées et dirigées par son objet. Or l'unité est la loi essentielle de l'être : aussi bien les intelligibles que les individus concrets sont toujours des blocs indépendants. Cela est même vrai dans l'ordre de la quantité, où cependant bien des motifs nous engagent à supposer l'existence d'infinis, c'est-à-dire de multitudes échappant à la numération. Admettons, par exemple, que Dieu crée l'infini des nombres. L'infini ne comporte pas, dans son ordre, quelque chose de plus grand que lui : l'infini des nombres naturels comprenant tous les nombres possibles, on n'y peut rien ajouter. Mais Dieu peut créer l'infini des nombres pairs et l'infini des impairs : il est clair que la somme des deux infinis est plus grande que le total des pairs. Rien n'empêche donc qu'un infini soit inférieur à un infini d'un autre ordre (3). Nous ne citons pas ces considérations pour découvrir en saint Thomas un précurseur de Cantor ou de Bertrand Russell, mais pour aboutir à l'unité essentielle de tout nombre. Concevez, tant que vous voudrez,

(1) Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto : sicut et ipsa quae mensurantur, non sunt continua, ut in I habitum est, q. 53, a. 2 et 3. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse medium tempus, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat. *Sum. Th. I^a II^{ae}*, q. 113, a. 7, ad 5.

La question de la I^a pars à laquelle renvoie S. Thomas traite du mouvement des anges, qui ne sont pas « commensurés et contenus » dans des lieux.

(2) *Supra*, p. 45.

(3) Si ponatur Deum facere infinitum secundum unum modum, adhuc potest aliquid infinitum facere in alio ordine, sicut si posset facere infinitos leones : infinito enim non est aliquid majus in illo ordine quo est infinitum ; sed secundum alium ordinem nihil prohibet aliquid esse aliud majus infinito : sicut numeri pares sunt infiniti : et tamen numeri pares et impares simul accepti sunt plures numeris paribus. *Quodlib.* 9, a. 1. Voir R. LE MASSON, *Philosophie des nombres* (Paris, Desclée, de Brouwer, 1932) et LALLEMAND, *Le transfini* (même éditeur, 1934). Ni l'un ni l'autre de ces auteurs, qui essaient de fonder une théorie thomiste des nombres, ne mentionnent ce texte, où S. Thomas entrevoit la théorie des types d'ordre. La question est posée si un infini fait partie de lui-même.

des infinis en puissance, à cela nulle difficulté, car ce ne sont que des lois de construction de nombres. Mais du moment que la multitude est concrète, donnée en acte, elle est spécifiée par cela qu'à la quantité l'unité impose un groupement achevé, certam terminationem quantitatis. Puisque cette multitude est groupée, que ses membres sont en relation les uns avec les autres, elle a son organisation interne, sa « mesure déterminée », et c'est pourquoi il est impossible que se trouve une quantité en acte qui ne soit pas limitée par ses frontières propres (1). Nous n'avons pas ici à examiner si saint Thomas n'a pas tiré de ses prémisses plus qu'elles ne renfermaient, en concluant que l'infini en acte ne peut exister : on pourrait se demander, en effet, si une multitude actuelle, possédant la mesure de son organisation achevée, ne pourrait fournir à la pensée de quoi poursuivre une énumération infinie. Quoi qu'il en soit, le principe demeure : du moment qu'une multitude est *une* multitude, elle a sa loi interne, elle est achevée. Si elle n'était pas *une* multitude, elle ne serait ni pensable ni existante.

A plus forte raison, cette analyse vaut, au delà de la quantité, dans le domaine des essences. Puisque l'intellect est doué du pouvoir d'abstraire, il peut laisser tomber les caractères spécifiques et concevoir le genre, c'est-à-dire une essence inachevée, l'animal en général, sans se demander s'il est pourvu de la raison ou s'il en est démuné. Mais l'intellect, qui d'ailleurs ne se tient guère sur ces positions instables, sait toujours que l'animal réel est forcément raisonnable ou irraisonnable. Toute essence, du moment qu'elle existe, est un tout achevé (2), et la représentation que nous en avons est indissociable, « indivisibulum intelligentia ».

Nous entrons ici dans le problème de la pluralité des formes substantielles : bien que la métaphysique soit en dehors de notre étude, il faut tout de même donner ici les indications indispensables. Le P. Gabriel Théry a apporté récemment sur ce point des documents

(1) Unaqueque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis : sicut multitudinis species sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et hujusmodi; vel secundum determinatam mensuram : unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quae non sit propriis terminis limitata... ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur : quod autem sibi ipsi est repugnans, mente concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera : unde, cum esse infinitum repugnat ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu. *Quodlib.* 9, a. 1. On voit que l'infini est impossible parce qu'inexprimable en un verbe.

(2) Quamvis intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non potest tamen esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale. *Quodlib.* 9, a. 1.

importants : nous apprenons d'eux que saint Thomas a été le premier à comprendre la signification totale du problème (1). Le P. Théry a séparé des thèses qui jusqu'ici paraissaient former un tout : la théorie de la pluralité des formes n'a rien à faire avec la philosophie de saint Augustin ni avec son influence, elle vient du *Fons vitae* d'Avicbron traduit en latin par Jean d'Espagne et Dominique Gundisalvi. Avicbron enseigne le dogme de la matière et de la forme universelles, donc que les anges sont faits de matière et de forme. Il enseigne aussi une compénétration des formes : chaque manifestation d'être et de vie est conditionnée par une matière et une forme qui lui sont propres, tout en subsistant dans la matière et dans la forme universelles. La structure métaphysique de chaque objet est donc une pluralité ordonnée. Ces théories se trouvent chez le traducteur d'Avicbron, Gundisalvi (*de unitate*), chez Guillaume d'Auvergne, qui prend Avicbron pour un chrétien (*tractatus de anima*) : seulement Gundisalvi les adopte et Guillaume les réfute, sans en voir encore les dangers. Les premiers franciscains, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, ne traitent pas le problème ex professo : on ne saurait parler, pour cette question, d'une école franciscaine. Il n'y a pas non plus, au début, d'école dominicaine : Albert le Grand ne pose le problème que par rapport à l'homme. Saint Thomas, le premier, en comprend la signification et la portée entière.

Il s'agit désormais de la structure métaphysique de l'être, il s'agit de son essentielle unité, et il s'agit, par voie de conséquence, à moins que ce ne soit auparavant l'examen d'un principe, de la structure des formes intelligibles. Toute forme substantielle, dit saint Thomas, établit un être dans la plénitude de son être : les qualités dont il s'enrichira ensuite ne seront jamais que des formes accidentelles. Par conséquent, la forme substantielle est reçue *in instanti*. Saint Thomas se place aussi sur le terrain de la logique et de la psychologie rationnelle : si l'on regarde le genre et la différence comme des entités réelles, la définition devient impossible, car la définition suppose l'unité de l'être. Animalité et rationalité ne sont pas des choses qui s'ajoutent l'une à l'autre : Socrate est tout entier animal et homme. Supposons, en effet, que la vie, la sensibilité, la raison constituent en Socrate des entités réelles : comment expliquer alors que les propositions « Socrate est vivant », « Socrate est sensible », « Socrate est raisonnable » soient également vraies, et que soient vraies aussi les propositions

(1) Article dans *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*. Taurini-Romae, Marietti, 1931.

« l'homme est vivant », « l'homme est sensible », « l'homme est raisonnable » ? De deux manières seulement la vérité de telles propositions pourrait être sauvée. Ou bien il s'agirait de formes n'ayant pas entre elles de rapport stable, et la proposition énoncerait en cette hypothèse un rapport accidentel : mais la supposition est absurde, « l'homme est vivant » ne serait pas plus vrai que « l'homme est blond », « l'homme est brun ». Ou bien il s'agirait de formes soutenant entre elles un rapport de dépendance, comme lorsque la couleur suppose la surface. Mais si la proposition « la surface est colorée » est vraie, c'est parce que le sujet entre ici dans la définition du prédicat. Or la proposition « l'homme est vivant » est exactement dans le cas inverse : ici le prédicat entre dans la définition du sujet. Impossible donc de fonder la vérité de la proposition « l'homme est vivant » sur une relation entre formes accidentelles ou sur une relation entre formes dépendantes. Une seule issue reste ouverte : fonder la vérité de cette proposition sur l'unité intrinsèque d'une forme (1). Toute cette argumentation porte sur la réalité objective toujours visée par nos opérations discursives; mais la réalité objective ne peut être visée que grâce à la vérité de nos jugements, et d'abord par le moyen des formes intelligibles qui correspondent aux formes physiques. Chaque *species* a donc une unité absolue : le monde des *species* est un monde de réalités discrètes. C'est là une loi constitutive de l'intellect, laquelle se fonde en définitive sur une loi constitutive de l'être, puisque l'intellect est fait pour connaître l'être.

Mais aussitôt une difficulté se fait jour. Puisque les *species intelligibiles* sont des unités discrètes, et que ces unités correspondent aux unités réelles de l'être, elles devraient constituer, selon l'expression de Hegel, des universels concrets. Nous devrions penser Socrate-raisonnable-sensible-vivant, non la raison, ni la sensibilité, ni la vie, qui n'existent pas à part dans la réalité. Et s'il existe des *species* de la différence et du genre, elles ne correspondent à aucun être réel et par conséquent, elles mettent en pièces ce qui est le fondement de l'ontologie et de la connaissance. — Saint Thomas l'a reconnu mille fois : nous nous formons, au sein des multitudes et en les extrayant des multitudes, *quasi unum in multis* et de multis, des unités qui peut-être n'en ont que l'apparence, *quasi unum*, et qui certainement n'existent pas dans la nature des choses (2). Il est vrai. Mais ces unités

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 76, a. 3. Exactement même argumentation dans *De anima*, a. 3.

(2) *Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, in quantum intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. De anima*, a. 4.

ont un caractère surprenant et indubitable : par leur nature, elles sont étrangères à la multiplicité. « La nature de l'espèce, quant à ce qui appartient de soi à l'espèce, n'a pas en soi de quoi se multiplier en divers exemplaires ». Les principes individuants sont en dehors d'elle. Rien ne s'oppose donc à ce que l'intellect reçoive cette nature à part des conditions individuantes, et de la sorte, il reçoit quelque chose d'un (1). De la même manière l'intellect reçoit la nature du genre en l'abstrayant des différences spécifiques, il la reçoit comme une unité, *ut unum in multis et de multis speciebus* (2).

Regardons en face l'antinomie qui a poussé les adversaires de saint Thomas à multiplier les formes, antinomie qu'il a vue nettement et qui ne l'a pas embarrassé. Si la forme intelligible est radicalement une, comment l'intellect a-t-il le pouvoir de la réduire en fragments : différence spécifique, genre prochain, genre éloigné, etc. ? Ceux des thomistes récents qui ont traité de la critique de la connaissance, le P. de Tonquédec, le P. Maréchal, ont fait remarquer que les unités intelligibles, bien que fondées dans l'être, ne correspondent pas exactement aux unités concrètes (3). Le monde de l'être intentionnel a sa structure propre et ses lois propres : s'il représente le monde concret, c'est comme une carte plane est la projection de la sphère terrestre. Cependant, toutes les fois que l'intellect conçoit une unité, cette unité est fondée dans l'être. Elle est unité en ce que, telle qu'elle est pensée par nous, elle n'a rien qui la multiplie ou qui la puisse multiplier. Tantôt l'unité est l'unité d'une forme concrète et d'une matière; tantôt c'est l'unité d'une forme qui en vise une autre, unité d'être intentionnel, mais cette unité est toujours une unité d'être : le même principe qui confère l'être confère l'unité (4).

Tout en effet nous invite à croire que la puissance est le principe de la multiplication et de la division : par elle-même, elle serait ployable en tous sens, l'acte seul lui impose la détermination unitaire. Des inductions mille fois répétées établissent que l'efficace dépend de la mesure de plénitude de l'acte : plus il est dense, plus son influence est une. L'architecte possède et exerce à lui seul ce que détaillent

(1) *Cum autem natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam praeter omnes condiciones individuantes, et sic accipietur aliquid unum. Ibid.*

(2) *Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus. Ibid.*

(3) DE TONQUÉDEC. *Critique de la connaissance*, p. 175. (Paris, 1929). J. MARÉCHAL. *Le Thomisme devant la philosophie critique*, p. 368 (Paris, Alcan, 1926).

(4) *Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una. Sum. Th. I^a, q. 76, a. 3.*

les maçons, les charpentiers, les plâtriers; l'homme plus intelligent saisit d'un coup une étendue plus grande de principes et de conséquences, et Dieu connaît tout par son essence (1). C'est pourquoi il est à supposer que les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles, lesquelles n'ont pas avec ce qu'elles représentent une relation d'égalité; elles sont « superexcédantes », c'est-à-dire qu'elles contiennent en leur plénitude uniforme les caractères propres de ce qu'on peut trouver en elles séparément (2), et cette hypothèse est presque vérifiée par les inégalités entre les intelligences humaines. Mais ces inductions, quelque convaincantes qu'elles paraissent, ne font que vérifier l'intuition fondamentale de la métaphysique : l'unité est un aspect de l'être, c'est l'être vu en sa consistance interne et en sa distinction par rapport aux autres êtres (3). Aussi bien l'être intentionnel que l'être physique est un : la *species intelligibilis* est une en elle-même, et une parce qu'elle se réfère à une unité physique ou à une exigence d'unité venant des êtres concrets.

Nous venons d'établir l'unité de la *species*. Nous avons maintenant à la considérer telle qu'elle est concrètement.

Les notions dont nous usons doivent être stables et distinctes : si elles ne l'étaient pas, nous ne pourrions plus nous entendre avec les autres, ni avec nous-mêmes, et la réussite du langage garantit cette stabilité et cette distinction. Cependant nous distinguons des notions absolument immuables, correspondant, semble-t-il, à des choses immuables, cause, nombre, homme, et d'autres qui varient parce que leur objet varie. Cette distinction est fondée. Sans doute, en droit, le principe qui assure aux individus leur espèce doit être fixé, solide, comme indivisible : tout ce qui atteint ce point est contenu dans

(1) Quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt... Ars enim architectonica, utpote aedificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quae ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote caementarii, caesores lignorum, et alii hujusmodi, per diversa artificia diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatior intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii... *Ver.* q. 8, a. 10.

(2) Id quod unum est, non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adaequatum; sed si sit superexcédens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria uniuscujusque quae in eis divisim inveniuntur... Non est inconveniens si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcédentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad representationem, licet sint excédentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse; unde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium. *Ibid.* ad 3.

(3) *Sum. Th.* I^a, q. 11, a. 1.

l'espèce; ce qui s'en écarte en plus ou en moins appartient à une autre espèce plus parfaite ou plus imparfaite. Les espèces sont comme les nombres : quoi qu'on y ajoute ou y retranche, on passe à une autre unité (1). Toute forme qui a la nature de l'espèce, a « *determinatam rationem* » (2). On ne peut dire plus clairement que l'indivisibilité de la forme physique est constituée par l'indivisibilité de l'intelligible existant en elle, et l'indivisibilité de la *species* existant dans l'intellect en est le garant. Mais toutes les *species* ne correspondent pas à des formes physiques fixes : d'où viendra l'unité de la *species* qui signifie le mouvement ou la vertu ?

Le mouvement, la vertu, et en général les réalités muables sont soumises à des accroissements ou à des décroissances; mais ces sortes de réalités sont ordonnées à un terme d'où elles reçoivent leur espèce. Elles seront donc de la même espèce selon que sera un le terme vers lequel elles sont dirigées. Le mouvement pourra être plus ou moins intense : il sera le même d'après le terme qui le spécifie. Sans doute, la substance, *ens per se*, n'est pas susceptible de plus et de moins : il en est de même pour la quantité, qui est si proche de la substance; pour la forme et la figure qui la suivent. Mais les autres qualités, liées à l'action et à la passion, sont variables, et elles le sont de deux manières. Les *habitus* et les dispositions sont reçus inégalement par le sujet selon l'aptitude qu'il a par nature ou par éducation ou par accoutumance. « L'*habitus*, la disposition ne donnent pas, en effet, l'espèce au sujet, et ne renferment pas dans leur notion l'indivisibilité » (3). Autrement dit, quand nous pensons des *habitus* et des dispositions, nous les spécifions par leurs termes, nous ne les pensons pas en eux-mêmes : la *species intelligibilis* de l'*habitus* et de la disposition sera donc une notion construite, et sans doute, cette construction (le rapport au terme de l'*habitus*) sera appuyée sur un fond d'expérience intérieure. De ces analyses, concluons que si la *species intelligibilis* est toujours une, son unité est fondée dans la nature des choses de deux manières bien différentes; tantôt elle exprime l'unité d'une forme intelligible;

(1) Considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans et quasi indivisibile. Quaecumque ad illud attingunt sub specie continentur; quaecumque recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. *Sum. Th. I^a I^{ae}, q. 52, a. 1.*

(2) Si igitur aliqua forma vel quaecumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem. *Ibid.*

(3) Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. *Sum. Th. I^a II^{ae}, q. 52, a. 1.*

tantôt, pour signifier un devenir, elle se réfère au terme qui donne l'espèce et l'unité à ce devenir (1).

Lorsque saint Thomas parle des formes « qui ont en partage l'espèce par quelque chose de leur essence, comme toutes les formes absolues, substantielles ou accidentelles », et des « formes qui ont en partage l'espèce par quelque chose d'extrinsèque à quoi elles sont ordonnées » (2), il traite de réalités ontologiques et de définitions logiques; mais le mot *species*, qui désigne ici directement l'espèce logique, désigne indirectement la forme intelligible qui fait connaître et le verbe qui l'exprime. Il y a donc des réalités mouvantes, la vertu, la santé, dont la *species intelligibilis* représente, non elles précisément, mais leur relation à autre chose.

Il est évident qu'en ce cas la détermination unitaire de la *species* n'est pas fournie par le phantasme. Mais elle ne l'est pas davantage lorsque la *species* est celle d'une « forme absolue ». C'est, en effet, une constatation de l'expérience qu'en partant des mêmes phantasmes, notre raison, dans ses mouvements discursifs, peut tendre et tend, selon les instants, à des termes divers (3). Saint Thomas par là ne veut pas dire seulement qu'une même expérience sensorielle peut être le point de départ d'inductions et de déductions différentes, mais qu'elle donne lieu, selon les individus, et selon les instants en un même individu, à des *species intelligibiles* différentes, car il tire cette conclusion que, même si l'on parvenait à connaître tous les phantasmes d'une conscience (ce que peuvent peut-être les démons), on ne connaîtrait quand même rien à sa pensée (4).

Si les sens et l'imagination laissent à l'intellect et au vouloir le choix de la *species* qui sera effectivement pensée et fournissent encore moins l'unité de cette *species*, il en faut chercher le secret dans la région de l'intellect. On pourrait faire intervenir le contenu des *species*, dire qu'il y a des indéfinissables dont le contenu ne se détaille pas (5), qu'il y a des indivisibles à plusieurs degrés (6). Mais cette

(1) *Ibid.*

(2) *De virtutibus cardinalibus*, a. 3. Dans cet article, même doctrine que dans ceux de la *Somme* précédemment cités, et mêmes exemples.

(3) *In eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando. Ver. q. 8, a. 13, ad 4.*

(4) *Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitat, requiritur intentio volentis, qua mens convertatur actu ad speciem quem habet. Motus autem voluntatis alterius non potest angelo notus esse naturali cognitione, quia angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quae sunt similitudines rerum in natura existentium... Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium... Ver. q. 8, a. 13.*

(5) *Supra*, p. 133 et suiv.

(6) *Supra*, p. 136.

manière trop empirique de procéder laisserait toujours la question ouverte : à supposer que beaucoup de formes intelligibles se présentent indivisibles, on pourrait se demander s'il ne s'en présentera pas de nouvelles dépourvues de frontières. Or nous avons vu que la source dernière de l'unité, pour la forme intentionnelle comme pour la forme physique, est l'être transcendantal : il ne sera pas inutile de présenter cette doctrine sous une autre forme. On sait que les théologiens ont à charge d'établir par la raison que Dieu est unique (1). Saint Thomas a présenté cette preuve plusieurs fois, de manière plus ou moins compliquée. Le schéma général en est le suivant : à supposer qu'il y ait deux Dieux, ils ne peuvent différer, puisqu'ils sont chacun réalité première et par soi, que par quelque chose d'intrinsèque à la nécessité d'être; donc ils sont identiques. Le nerf de cette preuve consiste en ceci qu'il ne peut pas y avoir une première nécessité d'être et une seconde : il n'y a que *la* nécessité d'être; qui dit simplement l'être le dit unique (2). Cette vue intuitive n'entraîne pas le Panthéisme. Elle l'entraînerait, si la notion d'être était univoque, car alors Dieu seul serait l'être, lui seul existerait. Mais si l'Absolu seul existe par soi, il y a aussi des êtres créés qui sont êtres analogiquement à l'Être absolu. Tandis que l'Être absolu possède l'unité absolue qui est l'unicité, les êtres créés possèdent, analogiquement à son unicité, l'unité qui est la distinction de leur être à chacun les uns par rapport aux autres. Saint Thomas, qui a si souvent développé cette doctrine au point de vue ontologique, n'en a pas fait l'application aux formes intelligibles. Cette application n'en est pas moins exigée par l'ensemble du système, et elle est nécessaire, nous le verrons, pour expliquer l'unité et l'infailibilité des formes intelligibles : celles-ci étant construites en apparence de pièces et de morceaux, par le moyen des accidents, des effets, des signes, où trouveraient-elles ailleurs le principe de leur unité ?

II. — LA CONSTITUTION INTERNE DES *Species*

Les formes intelligibles nous présentent le spectacle d'éléments séparés et fermés. Si ces éléments sont des tous complets, comment une communication entre eux est-elle possible ? Quel sens peuvent

(1) L'unicité de Dieu est une vérité de foi, mais les théologiens s'efforcent de démontrer toutes les vérités de foi qui sont démontrables.

(2) Si sunt duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi : oportet igitur quod distinguantur per aliquid

avoir nos jugements, qui sont censés rattacher les *species* les unes aux autres et même les faire entrer les unes dans les autres ? C'est la question platonicienne de la communication des genres qui se pose, et nous aurons plus loin à la traiter ex professo. En attendant, remarquons que la distinction des formes intelligibles n'est pas une distinction absolue : elle est relative à notre intellect, qui est le plus faible des intellects. Il est vraisemblable que les esprits supérieurs à nous possèdent des formes intelligibles plus universelles que les nôtres : entendez par là qu'une même forme, grâce à un blocage incompréhensible pour nous, fait connaître ce que nous ne pouvons connaître que par plusieurs formes. On serait tenté d'en conclure que les démons sont capables de connaître toutes nos pensées. Ce serait une erreur. Si le monde de la pensée humaine et si celui de la pensée angélique et de la pensée démoniaque étaient des mondes gelés, les mondes supérieurs connaîtraient les mondes inférieurs, parce qu'ils les contiendraient. Mais ces mondes ne sont pas des réalités immobiles. Nous avons à notre disposition des *species* qui, en droit, sont connaissables par les esprits séparés ; mais nous les évoquons selon qu'il nous plaît et nous dirigeons selon qu'il nous plaît le cours de notre pensée. Ce mouvement de la « cogitation » dépend de l'attraction qu'exerce sur notre vouloir le Souverain Bien, et par conséquent les démons n'ont pas la puissance de pénétrer notre pensée actuelle (1). Retenons de ceci que saint Thomas distingue nettement le contenu de la *species* et l'usage que nous en faisons. Distinction importante, qui aura son rôle dans le problème de la communication des *species*. Cette distinction faite, tournons notre attention sur le contenu des *species*.

Certaines formes intelligibles sont complexes, par exemple, celles des rapports géométriques. Si je le veux, je considère à part chacun des termes du rapport, et alors j'ai deux intelligibles au lieu d'un. Mais si je les « compose », c'est-à-dire si j'accomplis la synthèse des deux, je les saisis d'un coup. Le complexe est fait d'incomplexes. Où trouvons-nous ceux-ci ? Saint Thomas en énumère trois sources, d'après Aristote. Nul doute que cette distinction, longuement exposée dans le commentaire du *περὶ ψυχῆς* (2), ne représente bien la

quod additur, vel uni tantum, vel utrique, et sic oportet vel alterum, vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per se ipsum... Impossible est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse esse, et sic plures Deos. *Cont. Gent.* I, 42. Ce chapitre contient la même preuve sous d'autres formes compliquées. Exposé plus simple dans *Sum. Th.* I^a, q. 11, a. 3.

(1) *De malo*, q. 16, a. 8.

(2) III, lectio 11.

doctrine du Docteur Angélique, car il l'emploie ailleurs à son propre compte (1). Il faut partir du principe que l'objet premier de l'intellect est la nature de la chose corporelle : nous connaissons donc l'ordre de notre connaissance de l'indivisible selon ce qu'est le rapport de l'indivisible à la chose corporelle. Or les corps nous offrent de l'indivisibilité de trois manières : 1) Ils présentent des longueurs continues, divisibles en points, mais indivisées en acte. L'intellect saisit d'un coup d'œil le continu en acte. S'il lui plaît, il considère la puissance de divisibilité, la rompt en parties, et alors la vue unique de tout à l'heure est brisée en plusieurs vues partielles successives. Ici la connaissance des indivisibles (points, etc.) est postérieure à celle du continu, car la connaissance confuse précède la connaissance distincte; 2) Un homme, une maison, une armée sont faits de parties qui ne sont pas toutes complètement continues, ou qui même ne le sont pas du tout. Néanmoins l'homme, la maison, même l'armée ont une nature, forment une espèce indivisible, et sont connus, par conséquent, en un temps indivisible. Mais les parties de ces réalités ne sont-elles pas connues, et comment le seraient-elles, sinon par des formes intelligibles partielles et connues successivement ? Assurément, si l'intellect regarde ces parties comme divisées. Mais s'il regarde l'homme, la maison, même l'armée en eux-mêmes, il ne connaît les parties que par accident : il ne les connaît pas en tant que constituant un continu partiel et dans une succession d'instant, il les connaît dans l'unité de la forme intelligible, car « dans les parties même divisées en acte, il y a quelque chose d'intelligible, à savoir la *species* elle-même que l'intellect pense indivisiblement ». L'indivisibilité de cette *species* n'a rien de commun avec celle des éléments en lesquels nous réduisons le continu : tandis que le continu spatial et temporel se brise en unités (points, instants) qui sont partout et toujours les mêmes, les indivisibles qui sont les *species* diffèrent en nature les uns des autres. 3) Le point et l'instant, obtenus par division de la ligne et du temps, sont nécessairement connus après eux. Et à parler rigoureusement, ils n'en font pas partie, car ils sont obtenus par *négarion* du continu. 4) Le cas des contraires ne saurait être assimilé au cas précédent, malgré sa ressemblance apparente. En effet, le contraire est plus que la négation de son contraire, il présente à la connaissance des éléments positifs. Nous avons une *species* de la ligne, mais comment en aurions-nous une du point, qui est seulement la négation de la continuité indéfinie

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 85, a. 8.

de la ligne ? Il en va tout autrement pour les contraires : tantôt nous allons du blanc au noir, du bien au mal, et tantôt du noir au blanc, du mal au bien, et à chaque passage nous avons du nouveau. Nous possédons donc des *species* de chaque contraire, et l'on peut dire que nous connaissons l'un par l'autre, non pas que l'un soit la simple négation de l'autre, mais la négation de l'un suggère et fournit en quelque sorte un contenu positif (1).

En somme, les formes intelligibles, envisagées au point de vue de leur unité, se rangent en trois catégories : 1) formes quantitatives, possédant l'unité du continu. Le problème de l'infini se pose par rapport à elles, mais sans aucune difficulté : le pur intelligible quantitatif fournit éternellement à la division. 2) Formes qualitatives, qui ont l'unité d'une nature. 3) Formes construites : ce sont des formes positives affectées d'un signe négatif. Ces unités, nous avons d'ordinaire le pouvoir de les briser en quelque sorte : par la définition nous en détaillons le contenu, et ainsi se pose la question, à traiter plus loin, de leur structure. Cependant ces unités sont parfois si absolues que nous n'avons aucun moyen de les rompre : la définition est impossible. C'est ce qui arrive pour les genres si généraux qu'on ne les peut rapporter à aucun genre supérieur : la quantité, la qualité, par exemple. Néanmoins ces indéfinissables ne sont pas des notions vides, puisque nous savons très bien les discerner les uns des autres : la « ratio » de la qualité est ce qui est signifié par le mot « qualité » (2). Saint Thomas explique ici ce qu'il entend par « ratio » : son texte est si dur qu'il est préférable de le citer tel quel. « Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem... sed significat intentionem hujus conceptionis ». Les lignes qui suivent éclairent cette phrase abrupte. La « ratio » de la quantité, de la qualité, etc., est dans la chose, non en tant qu'« intentio », ni en tant que « conceptio cui convenit talis intentio », mais « in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo ». Si nous comprenons bien, la « ratio » est, pour saint Thomas,

(1) Intellectus cognoscit utrumque istorum aliquo modo suo contrario, scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster qui sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. *Comm. III De anima*, lect. II. Ce passage sur les contraires ne figure pas dans l'article de la Somme qui expose la même doctrine. (Cependant le *De anima* est de 1269-70 et la *Prima* de 1267-68). Il paraît difficile à concilier avec la théorie métaphysique du mal. Sans doute, malum signifie ici, non le mal métaphysique, c'est-à-dire la privation d'être, mais le péché, la douleur, et en général les maux que nous connaissons par expérience.

(2) I *Sent.* d. 2, q. 1, a. 3.

ce que M. Maurice Blondel appelle la « pensée cosmique », c'est l'intelligible immanent au réel concret. Elle n'est pas notre conception, notre verbe; elle n'est pas non plus le rapport entre notre conception et la chose, puisqu'elle est le terme de ce rapport. Impossible de la caractériser plus profondément qu'en disant qu'elle est le principe qui donne sa signification réelle au signe mental (1).

III. — INDÉTERMINATION ET DÉTERMINATION DE LA *Species*

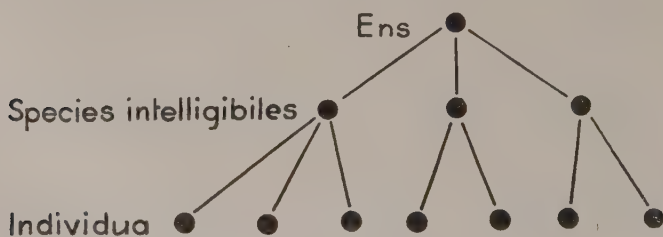
La *species* est douée d'unité et même d'une certaine indissolubilité. Elle est donc, semble-t-il, déterminée par elle-même : la question de sa détermination (*Bestimmung*, et non *Bestimmtheit*) n'aurait donc pas de sens. Argument superficiel, qui a contre lui une doctrine thomiste bien connue, celle de la « *contractio* » des formes. La forme physique est finie par la matière : la forme, considérée en soi, est commune, elle peut être la forme d'innombrables matières; mais par cela qu'elle est reçue dans la matière, elle devient la forme déterminément de *cette* chose. Il ne s'agit pas là, pour la forme, d'un enrichissement : c'est l'inverse, puisque par là son extension est réduite, *ejus amplitudo contrahitur*, et c'est pourquoi l'infini, si par là on entend la forme non déterminée par la matière, est le Parfait (2). Mais alors, une forme dépourvue de matière, un ange, par exemple, ne pourra-t-elle être dite infinie? D'une certaine manière, si l'on veut; non, à la rigueur. Cette forme, en effet, *a* son être, elle ne l'est pas; son être est reçu et y est réduit à la mesure d'une nature limitée, *contractum ad terminatam naturam* (3). Traduisons ces considérations ontologiques en relations conceptuelles, car, pour le dire encore

(1) Ailleurs, S. Thomas distingue deux sens de « *ratio* » : *a*) id quod est in rationante (actus rationis, vel potentia quae est ratio); *b*) ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. I *Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, ad 3. Ces deux sens sont subjectifs, et sont totalement indépendants du sens objectif que nous venons de marquer.

(2) Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum : finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam... Forma finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata hujus rei... Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse... *Sum. Th.* 1^a, q. 7, a. 1.

(3) Si sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes... erunt quidem infinitae secundum quid, in quantum hujusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. *Sum. Th.* 1^a, q. 7, a. 2.

une fois, les formes physiques correspondent aux formes intelligibles, et l'on n'a pas d'autres moyens de connaître les premières que par les secondes. Nous possédons des *species intelligibiles*, par exemple de l'homme, du cheval... Leur unité est à la fois un principe d'irradiation et un principe de contraction. En elles-mêmes, ces formes sont richesse totale, elles sont susceptibles de susciter toujours des réalisations nouvelles; en fait, je les rapporte toujours, par l'occasion d'un phantasme, à une place étroitement limitée de l'espace et du temps, elles sont ici et non ailleurs, « rien que cela », contractées à une mesure individuelle qu'impose la matière. Par en bas donc, elles subissent une contraction. Par en haut, elles en imposent une. Car la *species* de l'être, en droit, serait la plénitude de l'existence, l'Absolu. Mais chaque *species* d'une nature est cette nature et non telle autre, elle exclut d'elle toutes les déterminations de l'être qu'elle n'est pas; et ainsi, quand je la conçois existante, je ne lui attribue l'être que selon l'étroitesse de sa nature. La théorie de l'essence et de l'existence, celle de la matière et de la forme, sont la projection métaphysique de rapports entre les *species intelligibiles*. On remarquera que, sur la figure symbolique ci-jointe, il ne doit pas y avoir parité entre les deux étages inférieurs. L'être s'irradie sur les *species* de natures limitées et est contracté par elles; chacune des *species* à son tour s'irradie sur des individus notifiés par des phantasmes. Seulement les *species* représentent des intelligibles connus directement par nous, tandis que les individus ne sont connus qu'indirectement. Aussi saint Thomas emploie, selon les genres de détermination, une terminologie différente. Lorsque la forme est reçue dans un principe auquel est liée une quantité matérielle, ou lorsqu'une chose possède un être reçu à la mesure d'une forme, il y a *limitation*. Ce mot serait faux, si on l'appliquait à l'essence divine. Celle-ci se distingue de tout le créé précisément en cela qu'elle n'est pas reçue dans un autre principe. Pour elle, la détermination est *distinction* (1).



(1) *Quodlib.* 7, q. 1, a. 1, ad 1.

On se tromperait, si l'on prenait cette analyse de l'infinité et de la contraction des formes intelligibles pour une spéculation logico-grammaticale. Si nous fixons notre regard mental sur le *verbum* qui exprime une *species*, il se présente bien ouvert, susceptible d'un infini. L'universalité des formes intentionnelles séparées des phantasmes, est, en effet, le signe de la capacité d'infini des formes physiques (1) spirituelles, lorsque la matière ne les limite pas. De là provient la capacité infinie de l'intellect : s'il est « cognoscitif universel », la raison en est qu'il est séparé de la matière individuelle, et conséquemment qu'il n'est pas déterminé à ne connaître que des individus. La matière qui constitue les organes les détermine à ne percevoir que des réalités individuelles, des couleurs, des sons, par exemple : l'intellect, au contraire, parce qu'affranchi de la matière, est capable de l'infini. Une forme totalement spirituelle est susceptible de faire connaître un infini et de connaître un infini (2).

Les affirmations précédentes paraîtront à certains reposer sur une confusion : quand la *species* n'est pas contractée dans un individu, elle a une infinité purement négative; qu'a-t-elle de plus que si elle était individuée? — L'analyse doit être poussée plus loin, car il s'agit bien, selon saint Thomas, d'une infinité positive. Le mot « finis », dit-il, désigne d'abord un terme dans la quantité. Appliqué à l'essence de la chose, il désigne la dernière différence constitutive à laquelle se *finis* l'essence de l'espèce. C'est pourquoi on appelle définition la proposition qui exprime l'essence, et l'on dit que la nature du genre, qui par elle-même est indifférente à s'adjoindre beaucoup d'éléments, est *finie* par une seule différence; enfin, à parler en général, une réalité quelconque est *finie* par ce qui détermine ou contracte son essence (3). Voici, par exemple, la notion d'homme, elle est ouverte, elle peut se préciser en Socrate ou en Pierre ou en Paul. Voici la notion de vivant; elle est ouverte, elle peut se préciser aussi bien en végétal qu'en animal. Toute forme, en effet, considérée abstraitement en sa propre nature, a une infinité; quand elle est contractée, elle est enfermée entre des limites, tout le reste de l'infinité des possibles est exclu d'elle. C'est pourquoi ce qui a l'être absolu et nullement reçu en quelque particulier, est son être à soi : c'est

(1) On sait que ce mot n'a nullement chez S. Thomas le sens de corporel.

(2) Sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit. *Sum. Th. I^a, q. 86, a. 2, ad 4.*

(3) I *Sent. d. 43, q. 1, a. 1.*

l'« Infinitum simpliciter » (1). Mais si la *species* de l'être, du moment qu'elle n'est pas contractée dans une nature, renferme l'infinité des possibles, est-ce qu'elle ne renferme pas à priori l'existence? Saint Thomas n'a-t-il pas été infidèle à ses principes en refusant toute valeur à l'argument ontologique?

On sait que ses commentateurs, rigoureusement fidèles à la doctrine de la sensation source de toute connaissance, affirment que toutes les *species* sont abstraites de l'individualité matérielle et représentent uniquement des essences universelles, des possibles : la *species* de l'être est au fond la *species* de l'essence de l'être, donc de l'être possible, non de l'être existant. C'est pourquoi l'argument ontologique ne prouve rien, car de la notion du possible on ne tirera jamais l'existant. Ainsi raisonne le P. Descoqs, contre M. Bouyssonie et d'autres, qui ont prétendu, bien que disciples de saint Thomas, maintenir l'argument ontologique (2). Sans prendre parti dans une querelle si embrouillée, remarquons qu'il est assez étrange, pour une philosophie spiritualiste, de n'avoir pas une *species intelligibilis* de l'existence actuelle. A notre avis, pour trancher la question, il faut revenir à la connaissance que le moi a de lui-même : si cette connaissance, bien qu'indirecte, est une certaine intuition de l'existence spirituelle, rien ne s'oppose à ce que soit acquise une *species* de l'existence actuelle, et alors l'argument ontologique reprendrait toute sa valeur (3).

Le langage de saint Thomas va parfois à justifier notre hypothèse, et Mgr Zamboni aurait raison de distinguer deux *species* de l'être, l'une de l'être abstrait, ens commune, ens universalissimum, et l'autre de l'*actus essendi* (4). « L'*esse* lui-même, dit le Docteur Angélique, est l'acte dernier qui est participable partout; mais lui-même ne participe à rien; c'est pourquoi s'il y a quelque chose qui soit l'être subsistant lui-même, comme nous le disons de Dieu, nous disons qu'il ne participe à rien » (5). Ce texte n'est intelligible que si nous possédons, distincte de la *species* de l'ens (essence de l'existence

(1) *Ibid.*

(2) BOUYSSONIE, *L'argument ontologique*. Revue apologetique, janv. et août 1931. PEDRO DESCOQS. *Praelectiones theologiae naturalis*, tomus I de *Dei cognoscibilitate*, pp. 606-637 (Paris, Beauchesne, 1932).

(3) Sur l'intuition du *cogito* comme fondement de la métaphysique : PICARD, *Le problème critique fondamental* (Archives de philosophie, I, cahier 2. Paris, Beauchesne). JOLIVET. *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique* (Archives de philosophie, volume XI, cahier II).

(4) ZAMBONI. *A distanza di un secolo : note esegetiche e critiche alla dottrina della conoscenza di Antonio Rosmini*, pp. 71-72 (Verona, 1929). Sur les théories de Zamboni : OLGIATI. *Il problema della conoscenza nella neoscolastica italiana*, dans *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, pp. 59-80 (Milano, 1934).

(5) *De anima*, a. 6, ad 2.

c'est-à-dire possibilité), une *species* de l'existence actuelle (actus essendi), et si cette *species* représente analogiquement l'infinité de l'existence divine et la pauvreté des existences créées (1). En tout cas, que l'existence actuelle soit participée par les diverses natures créées et que nous le sachions, c'est la preuve que nos *species* sont constituées par des éléments en un sens extérieurs les uns aux autres : il y a, dirions-nous, des « éléments de la représentation ». « Le blanc, dit saint Thomas, peut participer à quelque chose en dehors de la blancheur, mais non la blancheur » (2). Qu'est-à-dire, sinon que la blancheur, *species* à l'unité irréductible, entre pourtant dans la composition d'autres *species* ?

Elle y entre, il est vrai, en tant qu'élément accidentel, et il est évident que le tout de la substance individuelle est le tout d'éléments qui se succèdent et se remplacent. Mais l'essence et l'existence, nous le savons déjà, sont les éléments d'une unité. A la *species* de l'essence, système de déterminations formelles, se superpose la *species* de l'existence actuelle, l'être qui est l'acte et la perfection de tout, qui est l'actualité et la perfection de toute forme et qui est *reçu* en toute forme (3). Il est clair que, dans le texte auquel nous empruntons ces expressions, la *species* de l'existence actuelle s'oppose de tout point à l'« être commun qui *reçoit* toutes les additions » (4).

(1) Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia : quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Or, continue S. Thomas, toute essence peut être connue sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto... Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate : nisi forte sit aliqua res cujus quidditas sit suum nese. *De ente et essentia*. Cap. 5. Ce texte, qui affirme si nettement la distinction de l'essence et de l'existence, s'exprime comme s'il y avait une *species* de l'existence actuelle.

(2) *De anima*, a. 6, obj. 2.

(3) Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatis, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. I, q. 4, a. 1, ad 3.

(4) Sur la *species* de l'actus entis in quantum est ens, voir *Quodlib.* q. 9, a. 3. Cette notion peut être envisagée sous deux aspects. Alio modo *esse* dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali *esse* dictum per decem genera dividitur. Sed hoc *esse* attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet *esse* vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti : unde quod vere est, dicitur substantia in I *Phys.* (text. com. 27). Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent *esse* ita ut ipsa verè sint, sed attribuitur eis *esse*. Alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur *esse*, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet *esse* album. *Esse* ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistanti : huic ergo attribuitur *esse* duplex. Unum scilicet *esse* resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est *esse* suppositi substantiale. Aliud *esse* est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est *esse* superadditum, scilicet accidentale.

IV. — L'INFAILLIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE DU SIMPLE

Malgré sa composition, la *species* forme une unité simple. Quand elle est présente, elle ne peut être connue que telle qu'elle est. D'où proviendrait l'erreur : comment verrait-on ce qu'on ne voit pas ou ne verrait-on pas ce qu'on voit, cette chose simple qui, par hypothèse, ne peut être vue que tout entière ? Par rapport à son propre objet, vers lequel sa nature tend nécessairement, c'est-à-dire à la quiddité de la chose, l'intellect doit juger vrai : pour qu'il commette l'erreur, il faut que le simple soit supplanté par le complexe, en introduisant le jeu des compositions et divisions, que, par exemple, la définition soit attribuée à ce qui n'en est pas l'objet, ou que l'impossible soit affirmé. L'erreur ne s'introduira donc que là où il s'agit de la nature de choses complexes, lorsqu'on les dissocie; mais par rapport aux quiddités simples, l'erreur est radicalement impossible; si l'intellect est cependant susceptible de défaillir même encore ici, ce serait en ne comprenant rien du tout, mais ce ne serait pas une erreur (1).

Or la quiddité est l'objet naturel de l'intellect. Cette affirmation cent fois répétée doit s'appliquer dans la grande majorité des cas (nous n'osons dire absolument tous : on sait qu'Aristote, et après lui saint Thomas, ne s'effarouchent pas d'irrégularités, accidentelles, dues à la matière qui en résistant à la forme introduit du hasard. Mais la matière corporelle pourrait-elle s'opposer au fonctionnement de l'intellect qui n'a pas d'organe ?) Il n'est pas difficile, en effet, de colliger des textes dans lesquels saint Thomas parle d'une connaissance concrète des essences, et de telle ou telle essence en particulier, par exemple, de l'essence de l'homme, « qui consiste en ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme » (2). Ailleurs, parlant de la connaissance des indivisibles, saint Thomas cite comme exemples « l'homme, le bœuf, ou quelqu'un des incomplexes de la sorte » (3). L'intellect, dit-il encore », s'applique immédiatement aux phantasmes, et ainsi il peut immédiatement concevoir la quiddité de la chose sensible, mais

(1) I *Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. On pourrait citer là-dessus d'innombrables textes.

(2) Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantiis, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his quae sunt hominis in quantum est homo. III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 2.

(3) Puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid hujusmodi incomplexorum. *Comm. de III*, lect. 11.

non celle d'une chose intellectuelle » (1). Tandis que le sens s'attache aux accidents et ne les dépasse pas, « l'intellect parvient à la pure quiddité de la chose, en la distinguant de toutes les conditions matérielles » (2). Par une « telle opération de l'intellect peut être connue l'essence de la chose sans le propre et sans l'accident ». Au contraire, lorsque nous pratiquons l'analyse et la synthèse, « la substance ne peut être connue sans le propre » (3). Les propriétés et les accidents ne sont connus qu'après la quiddité : « l'intellect humain, en effet, ne saisit pas à la première appréhension la connaissance parfaite de la chose; il en appréhende d'abord quelque chose, à savoir la quiddité de la chose elle-même, qui est l'objet premier et propre de l'intellect, après quoi il connaît les propriétés et les accidents » (4). Mais inutile d'aligner des textes et des textes : rien n'est plus clair que la prétention métaphysique de saint Thomas, il revendique incontestablement pour l'intellect le pouvoir de s'emparer immédiatement de la nature intime des objets corporels.

Mais à ces affirmations se joignent, et parfois dans le même chapitre, les négations qui en sont les contradictoires : « les formes substantielles, par elles-mêmes, nous sont inconnues, mais elles nous sont dénotées par les accidents propres » (5). Remarquons qu'ici saint Thomas ne fait pas allusion à des exceptions au principe de tout à l'heure : il nie aussi universellement qu'il a affirmé. « Parce que les essences des choses nous sont inconnues, et que leurs puissances nous sont dénotées par leurs actes, nous nous servons fréquemment des mots qui désignent les capacités et les puissances pour désigner les essences » (6). Cette désignation n'est légitime que si l'essence est

(1) Intellectus immediate extenditur in phantasmata, et sic immediate potest concipere quidditatem rei sensibilis, non autem alicujus rei intellectualis. *Boet. de Trin.* q. 6, a. 3.

(2) Intellectus pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. *Ver.* q. 10, a. 6, ad 2.

(3) Tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente; cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam... Alia est operatio intellectus componentis sive dividensis... Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio : non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis... *De spirit. creat.* a. 11, ad 7.

(4) Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed prius apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus, et deinde... *Sum. Th.* I^a, q. 85, a. 5.

(5) Formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt, sicut bipes et gressibile et huiusmodi. *De spirit. creat.* a. 11, ad 3. La réponse à l'objection 7, citée à la note précédente, dit exactement le contraire.

(6) Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas.

marquée par une puissance qui lui soit propre. Or une puissance qui en commande d'autres les dénote : la vie intellectuelle commande aux sens et aux organes, en la désignant on désignera donc la vie totale de l'homme. L'inverse n'est pas vrai : à dire que l'homme naît, grandit et meurt, on ne dirait pas ce qu'est son âme. C'est pourquoi, lorsqu'on veut nommer une essence par ses fonctions, il importe de la nommer par sa fonction la plus haute, per ultimum potentiae suae (1).

Précepte plus théorique que pratique : saint Thomas n'a pas eu besoin d'attendre les classifications de nos naturalistes pour s'en rendre compte. Aussi ajoute-t-il aussitôt qu'en fait nous ignorons les différences spécifiques, et qu'à leur place nous prenons des différences accidentelles, dans l'espoir qu'ainsi des effets propres à la cause la feront connaître (2). Même déclaration dans l'opuscule sur les créatures spirituelles : « les formes substantielles par elles-mêmes nous sont inconnues; elles nous sont notifiées par leurs accidents propres » (3). Or ces déclarations sont faites au sujet de l'homme : si l'homme, dont la définition passe pour la plus certaine de toutes et peut-être pour la seule certaine (4), n'est pas connu directement en son essence, aucune essence ne nous est accessible.

Là où nous croyons voir une contradiction, saint Thomas n'en apercevait sûrement aucune, puisqu'il affirme dans le même article que l'intellect saisit le « quod quid est », l'essence de la chose, et que les formes substantielles nous sont inconnues, et ne sont notifiées que par leurs accidents propres (5). Ces affirmations n'étaient pas pour lui inconciliables et ne faisaient pas même question. Elles sont

De même, *Ver. q. 4, a. 1, ad 8* : Quia differentiae essentialis sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum. De même encore *Contra Gent. III, 91* : nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus.

(1) Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti... Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. Anima autem quae est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiore gradum, scilicet qui est sensus... Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae, et ex hoc denominatur, unde dicitur intellectiva... *Ver. q. 10, a. 1.*

(2) Quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definitives accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam. *Ver. q. 10, a. 1, ad 6.*

(3) Formae substantiales per seipsas sunt ignotae, sed innotescunt nobis per accidentia propria. *De spirit. creat. a. 11, ad 3.*

(4) Préface, p. 8.

(5) *De spirit. creat., a. 11, ad 3 et ad 7.*

néanmoins pour nous malaisées à entendre. Une exégèse philologique qui attribuerait à quod quid est, quidditas, essentia, etc. des sens différents, et prétendrait que nous atteignons directement la nature intelligible engagée dans le sensible, mais que nous ignorons la nature intelligible abstraite, se heurterait aussi bien aux textes qu'à la doctrine : ce sont bien les essentiae qui sont connues directement (1) et qui sont inconnues (2). La solution de l'antinomie doit être cherchée, nous semble-t-il, dans une analyse de la structure de la forme intelligible. Ce que l'intellect conçoit avant tout, ce qui est pour lui le premier connu et le plus connu, c'est l'être, *en qui il résout toutes ses conceptions*. C'est pourquoi toutes les autres conceptions de l'intellect sont reçues par lui « ex additione ad ens ». N'entendez pas par là qu'à l'être on ajoute un quelque chose qui ne serait pas de l'être : en dehors de l'être, il n'y a évidemment que le néant. Nous ne connaissons jamais que l'être; nous n'en pouvons sortir et nous ne lui pouvons rien ajouter de différent de lui. Mais nous connaissons l'être de manières qui le qualifient différemment. Il y a lieu de distinguer deux manières principales et opposées de qualifier l'être. Tantôt nous rompons l'unité de l'être, nous le fragmentons en genres, en espèces : le vivant, le bœuf, l'homme. Il s'agit alors d'un « mode spécial de l'être ». Tantôt, au contraire, nous maintenons l'être dans son unité indéterminée, mais nous exprimons ces modes généraux qui sont ceux de n'importe quel être : tout être est un, vrai, bon (3). Partout où nous percevons un phantasme, l'intellect saisit de l'être, et puisque tout être a un mode spécial et les modes généraux, l'intellect possède implicitement ces modes en saisissant de l'être. Seulement les modes généraux sont toujours donnés avec l'être, puisqu'ils lui appartiennent analytiquement; les modes spéciaux ne sont donnés qu'en fait et obscurément, et ce sont les accidents qui, de manière plus ou moins ambiguë ou claire, les notifient. Nous atteignons donc immédiatement l'essence, en tant qu'être transcendantal lié à un phantasme et pouvant, par le moyen de ce phantasme, faire connaître les propriétés essentielles. Si nous n'avions que l'être transcendantal, les objets seraient tous indiscernables : aussi bien pour le bœuf que pour l'homme, nous connaîtrions seulement être, un, vrai, bon. Mais comme les effets différents et les propriétés différentes orientent vers la recherche de différences essentielles, nous arrivons à la connaissance de quiddités différentes. En un mot, la *species*, ou son

(1) *De spirit. creat.*, a. 11, ad 7.

(2) *Ver. q.* 10, a. 1.

(3) *Ver. q.* 1, a. 1; *Sum. Th.*, q. 11, a. 1, q. 16, a. 3.

verbum immédiatement pensé est un complexe de transcendants statiques et du dynamisme intellectuel suscité par le phantasme. Sans doute, la formule que nous employons est bien mauvaise : elle n'entend nullement être une définition, elle essaie seulement de suggérer ce qu'est l'universel saisi concrètement avant que nous ayons travaillé à en faire l'universel scientifique, doué de l'« *intentio universalitatis* » (1).

Cette hypothèse est-elle juste ? L'analyse de la structure des *species* dans le chapitre suivant va, nous l'espérons, la vérifier.

(1) *Universale dupliciter potest considerari : ... uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habent habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae : unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam. Sum. Th. I^a, q. 85, a. 3, ad 1. C'est de ce « magis commune », saisi concrètement, objet direct et premier de l'intellect, que nous parlons ici. L'universel connu « cum intentione universalitatis » est connu ensuite par l'entendement discursif.*

CHAPITRE XI

STRUCTURE ET CONTENU DE LA SPECIES INTELLIGIBILIS

On croirait que connaître un objet matériel, *natura lapidis*, est quelque chose de simple et d'immédiatement épuisé, comme le mot qui désigne cet objet. En réalité, rien qu'à connaître ce caillou, sans sortir de cet objet et de cette opération, je connais, outre la nature du minéral, l'être et le vrai, et l'opération de l'intellect, et l'intellect lui-même qui, dans la connaissance, s'identifie à son objet (1). Dans les deux textes auxquels nous faisons allusion, saint Thomas mentionne cinq sortes de connaissances incluses dans un même intelligible. Ailleurs, il en énumère bien d'autres. Toujours est-il qu'il existe des « éléments de la représentation », que discerne une analyse réflexive spontanée et pratiquée, bien avant les philosophes, par l'homme du commun. Essayons de classer ces éléments de la représentation.

Prenons un corps quelconque. On sait que les corps sont l'objet naturel de l'intellect, le seul qui soit connu directement. Ce corps est représenté par une *species* dont l'unité est l'attribut essentiel; cependant cette *species* présente, malgré son unité, des lignes de moindre résistance, ou mieux des fissures. « Dans les choses matérielles, il y a trois éléments à considérer, dont aucun n'est un autre, à savoir l'individu, la nature de l'espèce, et l'existence ». Car l'homme, avec

(1) Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo... *Sum. Th.* I^a, q. 87, a. 3, ad 1. Ajouter à ce texte, q. 87, a. 1.

ses principes individuant, est plus que l'humanité, et l'humanité de l'homme n'est pas l'existence de cet homme (1). Suivons ces fissures : elles conditionnent l'activité de l'esprit, elles ne la déterminent pas.

I. — LA PREMIÈRE FISSURE : *esse* — *quod est praeter esse*

Je connais cette pierre : je sais qu'elle existe, et qu'elle est cette pierre. L'un n'est pas l'autre; l'un est uni à l'autre en fait mais non en droit. Simplement il y a un sujet qui possède l'existence et qui possède la nature de la pierre, mais l'un n'engendre pas l'autre ni ne lui est lié forcément. L'être, en tant qu'être, ne peut différer de soi; s'il en est diversifié, il l'est par des éléments qui s'ajoutent à lui, et ainsi l'existence de la pierre diffère de celle de l'homme. Envisageons ceci de manière plus précise. Cette pierre, cet homme sont présents à ma pensée en tant que multiplicité irréductible (existence — nature déterminée), ou, ce qui revient au même, en tant que contingence inexplicable. La liaison entre la nature et l'existence est sans explication intrinsèque, et, par conséquent, s'il y a un Etre qui existe par soi, rien ne s'ajoute à lui, il est l'Etre, il est seul Etre (2). Traduisons cette analyse métaphysique en termes épistémologiques : la *species intelligibilis* d'un corps se scinde en deux : *quod inext existenti* — et *esse*. L'*esse*, une fois vu, peut être isolé par l'abstraction, et devenir à lui tout seul une *species*

(1) In rebus materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud : scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas; quia humanitas consistit tantum in speciei principiis; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuante, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens; unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa; sed tamen in eis aliud est esse, et aliud quidditas. *De anima*, a. 17, ad 10.

(2) Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et id quod est praeter esse... Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum : potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam, et aliud ejus esse. *Cont. Gent.* II, 52.

S. Thomas apporte d'autres preuves de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, preuves plus compliquées et dérivées. On les trouvera dans ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, pp. 185-200 (Le Saulchoir, Kain, 1926).

et un *verbum*, qui est ce qu'il est et rien d'autre : la conclusion s'impose que l'être, en tant qu'être ne diffère pas de soi.

Le philosophe se demandera qu'est-ce qui est primitif ici : la *species* se présente-t-elle à l'origine comme faite d'éléments indépendants, esse, quod est praeter esse ? ou au contraire la notion originellement une est-elle brisée en morceaux par l'analyse ? L'analyse constate-t-elle les éléments de la *species*, ou les constitue-t-elle ? C'est ici, nous semble-t-il, c'est-à-dire au cœur même de la pensée et sur l'opération du connaître, que commencent à diverger les Écoles qui prétendent également se réclamer de saint Thomas. Selon les uns (Suaréziens), la *species* est radicalement une sans fissure : c'est en lui appliquant une dialectique de séparation qu'on y distinguera l'esse et le quod est praeter esse. Selon les autres, les dialectiques de séparation et d'union ont pour point de départ une fissure de la *species*. En fait, le doute n'est guère permis sur ce qu'opinaient réellement saint Thomas. D'une part, l'unité de la *species* est primitive, il l'a affirmé assez de fois ; d'autre part, la multiplicité de l'existence et de ce qui s'y ajoute est la somme d'éléments que ne relie aucune nécessité. La blancheur de Socrate s'ajoute à son être substantiel : que Socrate et cet homme blanc soient le même, cela n'a lieu que par accident. Or l'esse, en tant qu'esse, ne peut différer de lui-même : pour qu'il soit diversifié, il faut quelque chose en dehors de lui (1), comme l'esse de la pierre diffère de l'esse de l'homme. Le parallélisme est assez clair entre les couples existence-nature et substance-accident : 1) Socrate par lui-même n'est que Socrate, la blancheur s'ajoute à lui et est accidentelle ; 2) l'être n'est, par lui-même, ni pierre, ni homme ; pierre et homme s'ajoutent à lui et lui sont accidentels. Vous objecterez qu'entre les deux cas la parité n'est qu'apparente : que Socrate et la blancheur diffèrent réellement dans l'expérience, car Socrate peut changer de couleur, tandis qu'entre l'existence et la pierre, il n'y a que distinction de langage ou tout au plus distinction de raison. Et vous ajouterez, en citant saint Thomas lui-même, que l'intellect ne doit pas attribuer aux choses connues le mode dont il les connaît (2). Aussi bien les Suaréziens auront de bons arguments pour soutenir leur théorie, et nous n'avons pas ici à discuter sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Seulement, si l'historien pèse

(1) Cet « en dehors » n'est qu'une manière de parler, à interpréter d'après l'analogie de l'être. Ci-dessus, p. 24 et suiv.

(2) Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis. *Contr. Gent.* I, 36. MARÉCHAL, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, p. 371 : « un concept objectif présente... une composition fonctionnelle et structurale... ».

la valeur des comparaisons, pour lui aucun doute ne subsistera : entre l'existence et l'essence, saint Thomas voyait la même fissure qu'entre Socrate et les propriétés changeantes de ses téguments. Qu'est-ce à dire ? sinon que la *species*, originairement une, est originairement fissurée : essence et existence y apparaissent distinctes, et cette distinction s'impose avant que la pensée discursive ait manœuvré ses engins de construction. Il s'agit d'une constatation faite à l'intérieur même de l'intelligible, donc d'une constatation qui est censée correspondre à la réalité des choses (1).

Saint Thomas remarque que le langage reproduit, en l'amplifiant au delà de toute mesure, la fissure de l'intelligible. Le langage, encore plus que la pensée, est destiné à représenter d'abord tout ce qui concerne les créatures matérielles. Or celles-ci (nous parlons de celles qui sont subsistantes) sont toujours composées : la forme est ce par quoi l'être existe, quo aliquid est. C'est pourquoi nous possédons des mots propres à signifier le concret subsistant achevé, et d'autres propres à désigner des formes simples : ils les désignent alors comme « ce par quoi quelque chose est » : la blancheur signifie ce par quoi un être est blanc (2). Seulement n'oublions pas que le langage correspond, dans la mesure où des sons le permettent, au *verbum cordis*, non directement à la *species*; dans le *verbum cordis*, l'opposition du subsistant total doué d'existence et du « quo aliquid est » est pleinement réalisée et expressément pensée. Dans la *species*, il ne s'agit que d'une fissure (3).

(1) Quicquid non est intellectu essentia vel quiditatis hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate. Nisi forte sit aliqua res cujus quiditas sit ipsum suum esse. Et hec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est quod fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentie... *Dé ente et essentia*, cap. 4 (ed. Roland-Gosselin, p. 34).

(2) Quia in hujusmodi creaturis ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita, forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est; inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. *Sum. Th. I^a, q. 13, a. 1, ad 2.*

(3) La distinction réelle entre l'essence et l'existence serait donc fondée, en dernière analyse, sur la structure de la *species*. JEAN DE SAINT-THOMAS, dans son *Cursus philosophicus (Philosophia naturalis*, p. 131, ed. Marietti) ne donne pas d'autre preuve que celle-ci : la pensée de l'essence et celle de l'existence sont irréductibles l'une à l'autre. Seulement, la *species* est « quo videtur », non « quod videtur ». A vouloir la saisir, on en fait un *verbum*. Si la *species* est vue, elle n'est vue que dans le *verbum*, qui probablement en exagère les traits. Ainsi se justifie, et la position des

Esse in quantum esse non potest esse diversum (1). Cette formule, qu'on dira digne de Parménide, n'introduit-elle pas une fissure, non seulement entre l'existence et l'essence, mais entre l'être et celles de ses propriétés qui l'accompagnent partout et qu'on appelle transcendantales? L'un, le vrai, le bon n'ajoutent-ils pas à l'être aussi bien que la pierre ou l'homme? ne sont-elles pas pour lui une ajoute accidentelle? Car l'être est connu avant l'un, le vrai et le bon, puisqu'il est l'objet propre de l'intellect, rien n'étant connaissable qu'en tant qu'il est en acte? (2) — Mais l'un, le vrai, le bon, s'adjoignent à l'être d'une manière bien différente de ce que font la pierre ou l'homme. L'être qui est pierre n'est que pierre, tout ce qui n'est pas pierre est exclu de lui : dans la *species* de *lapis*, l'*esse* est contracté à la mesure de *lapis*, et ainsi les natures sont séparées les unes des autres par des fossés contingents inexplicables. Au contraire, l'être, par cela qu'il est, revêt à l'égard de soi-même, à l'égard de tout intellect et de tout vouloir, les caractères d'un, de vrai, de bon (3). Ce sont là des relations que la raison ne peut pas ne pas constater; ce ne sont, en tout cas, que des relations, fondées sur l'intégrité absolue de la *species*. Nulle fissure ne sépare l'être des autres transcendants.

De même pour les notions de néant et de mal : elles sont fondées sur l'être, elles n'ont de sens que par lui, elles ne sont que la *species* de l'être affectée d'une négation plus ou moins étendue. Omnis privatio tollit aliquid esse; et ideo in ente ratione suae communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente. Les privations d'unité, de vérité, de bonté, la multitude, par exemple, sont fondées sur l'unité, sur la vérité, sur la bonté (4). L'être garde toujours sa primauté et sa plénitude (5).

purs Thomistes, qui s'en rapportent à une intuition, et celle de leurs adversaires, qui prétendent que la soi-disant intuition est une construction de l'entendement discursif.

(1) *Cont gent.* II, 52.

(2) *Sum. Th.* I^a, q. 5, a. 2; *Ver.* q. 1, a. 1.

(3) *Ver.* q. 1, a. 1, ad 5 et 6.

(4) *Sum. Th.* I^a, q. 11, a. 2, ad 1.

(5) Ce paragraphe soulève de graves difficultés. En mettant l'existence dans la *species*, ne renversons-nous pas la doctrine thomiste selon laquelle les *species* représentent de purs abstraits, des *possibles*? S. Thomas n'enseigne-t-il pas que l'existence est objet d'affirmation, donc d'un jugement que relie deux *species*? — *Boet. de Trin.* q. 5, a. 3. — Nous répondrons que pour attribuer l'existence à l'essence, il faut avoir la *species* de l'existence. Soutiendra-t-on que cette *species* est possédée primitivement séparée de la nature existante? L'existence n'est-elle pas présente dans la quiddité concrète et vague qui n'a pas encore reçu l'« *intentio universalitatis* »? Si l'on prétendait que la *species* de l'existence est possédée primitivement en dehors des natures existantes, on risquerait fort d'en faire une forme a priori, et cet ontologisme est beaucoup plus contraire au thomisme que notre interprétation.

II. — LA SECONDE FISSURE : GENRE, DIFFÉRENCE

Malgré son unité, la *species* présente deux éléments : *esse* — *quod est praeter esse*. A son tour le « *quod est praeter esse* » offre des lignes qui pourront devenir des lignes de séparation. Avant de découvrir et de suivre ces lignes, comprenons bien ce qu'est le « *quod est praeter esse* ».

Laissant de côté les accidents que nous pouvons considérer ou ne pas considérer, nous avons dans le « *quod est praeter esse* » l'essence de la chose. Or qu'est-ce que l'essence d'un corps ? La pierre, le bœuf, l'homme sont objets directs de l'intellect : à travers la *species* la « *forma lapidis* » est visée directement par la pensée. C'est là une constatation obvie, à laquelle on pourrait se tenir sans plus chercher. Mais elle est corroborée et surtout précisée par les lois du langage et par celles de l'entendement discursif. Quand je dis que Socrate est vivant, le genre « vivant », quoique emprunté à la matière, signifie Socrate tout entier; la différence « raisonnable » empruntée à la forme signifie aussi Socrate tout entier. Mais la matière, et avec elle le genre, sont des indéterminés qui ne sont actuels et connus que par la forme. Il est donc clair que la forme est connue en premier lieu et en tant que totalité (1). Cette forme, telle que la *species* nous la livre, se présente, au sortir du phantasme, en son indistinction et sa plénitude concrètes que le langage traduit diversement suivant les nuances de la perspective intérieure. Tantôt l'essence implique vaguement l'individuel; « l'homme »; tantôt elle l'exclut : « l'humanité ». A son tour l'essence abstraite est tantôt regardée selon la réalisation dont elle est concrètement susceptible, et on peut alors lui attribuer par accident des propriétés qui sont celles de son sujet; tantôt on ne la considère que selon ses exigences formelles, *secundum rationem propriam*, et en ce dernier sens l'humanité exclut noir, blanc, grand, petit, etc. (2). Ces analyses du *de ente et essentia*, auxquelles nous ne pouvons guère que faire allusion, sont conduites d'abord d'après le langage; mais à travers le langage, ce sont des faits de la connaissance que décrit saint Thomas. La *species* y apparaît en une unité concrète qui renferme, non simplement l'être transcendantal abstrait, mais *cet* être, l'être « contracté » par une nature; et cette nature, bien que fixée, est susceptible d'être regardée selon des perspectives très

(1) *De ente et essentia*, cap. 3.

(2) *Ibid.*, cap. 4.

diverses selon le choix de la liberté spirituelle. Car cette « *natura intellecta* », cette *species* exprimée en un *verbum*, universelle quand on la rapporte aux choses existant en dehors de l'âme, est, pour l'intellect qui la pense, une « *species intellecta particularis* », elle est à son usage et il l'y plie (1).

Jusqu'ici la *species*, rendant présente en nous la forme, est apparue sous des aspects divers, avec des nuances diverses, mais ces aspects et ces nuances étaient dus à l'activité de l'intellect : en elle-même elle restait rigoureusement une. Or tout le monde sait que les logiciens distinguent dans la nature le genre et la différence; et à son tour chaque genre peut être tenu pour la différence d'un genre supérieur. Le *de ente et essentia* est consacré à l'étude de la signification et de la réalité de ces notions. Soit, dit saint Thomas, Socrate, ou l'homme : il est vivant, il est corps. Je puis le considérer seulement comme vivant, ou seulement comme corps. Mais prenons garde qu'en considérant le vivant ou le corps, je puis prendre chaque fois deux attitudes opposées et considérer deux objets opposés. J'envisagerai vivant comme une portion de la nature humaine, corps comme une portion de la nature vivante : dans la *species*, je ne retiens que le principe d'union et d'évolution des éléments, ou celui de l'extension spatiale. En ce cas, le reste est ignoré, je l'exclus : le genre est alors une donnée *fermée*. Tantôt au contraire le corps est pour moi une donnée ouverte : c'est une forme d'où résultent les trois dimensions, et, au delà, de cette forme peuvent sortir toutes sortes de réalités (toutes les espèces minérales et vivantes) qui la préciseront et l'enrichiront. En ce cas, le genre forme une unité ouverte qui, loin d'exclure les différences, est apte à en renfermer une multitude, et c'est pourquoi l'unité du genre, bien que parfaitement déterminée, n'entraîne pas celle des différences (2).

Ces analyses bien connues se réfèrent d'abord aux significations du langage, ensuite à l'intelligible objectif : de quelle manière existent genre, différence, etc., dans une pierre, ou un homme, ou un ange ? Saint Thomas ne se préoccupe pas expressément ici de la connaissance, et les termes *species* ou *verbum* n'y apparaissent point. Il est donc assez délicat d'interpréter ses dires en ce qui concerne la connaissance. Cependant un point est hors de doute : considérer le genre comme

(1) Quamvis hec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res que sunt extra animam quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quedam species intellecta particularis. *De ente et essentia*, cap. 3. Édition Roland-Gosselin, p. 28.

(2) *De ente et essentia*, cap. 3.

partie intégrante de l'espèce, ou au contraire comme une unité ouverte pouvant renfermer une multitude d'espèces, est une opération, sinon réfléchie, du moins expressément dessinée et possédée par l'intellect : c'est le fait du *verbum*, non de la *species*. Mais ce *verbum* ne crée pas : il précise, il accuse peut-être davantage les traits de la *species*, il ne les transforme pas. Il faut donc que, dans la *species* qui me notifie la forme intelligible de Socrate, soient esquissées des lignes selon lesquelles sera déterminée la distinction de l'homme, du vivant, du corps.

A cela, nous l'avouons, s'oppose la difficulté que déjà nous avons mise en lumière : les essences nous sont inconnues et inconnaissables, nous n'arrivons à les conjecturer que par le moyen des effets et des signes, et par conséquent la distinction des espèces, des différences, des genres, bien loin d'être le *verbum* qui exprime spontanément une *species*, serait le résultat d'une construction préparée par de longues et compliquées opérations discursives. Et assurément, il en est ainsi dans des cas innombrables : partout où il s'agit d'essences à déterminer par des propriétés scientifiques hiérarchisées. Sur ce point, la pensée de saint Thomas est indiscutable. Mais les exemples du *de ente et essentia* ne rentrent pas dans cette catégorie : l'inclusion du corporel dans la vie, de la vie dans l'humanité, ou inversement l'inclusion de l'homme dans les vivants, des vivants dans les corps, n'est-elle pas justiciable de la « *reductio* » (1), opération métaphysique qui extrait des « *species* » ce qu'elles renferment directement ? Toutes les analogies, et l'allure même du *de ente et essentia* suggèrent cette interprétation.

Et d'autres motifs aussi. Lorsqu'à l'essence inconnue nous donnons comme succédané des propriétés conjecturées d'après les effets, nous n'avons pas le moyen d'apprécier en leur teneur d'acte les éléments de cette essence. Pourtant des essences se rencontrent pour lesquelles nous apprécions sans hésiter la dignité, la valeur (2), c'est-à-dire la plénitude d'être de leurs éléments, et il n'arrive pas toujours, ce à quoi s'attendraient des logiciens irréfléchis, que la différence spéci-

(1) Voir plus loin, p. 173 et suiv.

(2) La dignité, la valeur mériteraient d'être étudiées chez S. Thomas. Ces concepts ne semblent pas identiques à celui du Bien. Dante, si exactement instruit des théologiens du XIII^e siècle, emploie souvent le mot de valeur. Il appelle Dieu : il primo, sommo, eterno, ineffabile, infinito Valore, signifiant par là la toute puissance, la plénitude souveraine qui est la mesure de tous les biens, la volonté qui confère leur valeur aux créatures qui aiment. *Purg.* XI, 4. *Par.* I, 107; X, 3; XIII, 45; XXVI, 42; XXXIII, 81. Valore a une signification de valeur morale personnelle : *Inf.* XVI, 67. *Purg.* VII, 114, 117; XVI, 47. *Par.* V, 3 (textes aussi dans les *canzoni* et le *convivio*). Valore s'applique aux influences célestes. *Par.* XXI, 15.

fique soit toujours l'élément le plus digne. Il en est bien ainsi pour l'homme : raisonnable l'emporte sur animal. Mais c'est l'inverse pour la foi : connaissance (genre) l'emporte sur énigmatique (différence) (1). Les natures d'homme et de foi ont tout l'air d'être connues directement (2) : le motif en est sans doute que la raison est atteinte par l'expérience intérieure, et aussi la foi, du moins en tant que phénomène intellectuel (3).

Au surplus, la structure des essences n'est pas forcément celle d'un genre supérieur dominant des différences spécifiques hiérarchisées. Notre besoin discursif de classification, la place énorme que la puissance occupe dans le monde des corps, entraînent des définitions sur ce modèle. Mais l'intellect pressent l'existence d'un monde spirituel dont les essences auraient une structure beaucoup plus unitaire. La quiddité des anges est simple, et par conséquent la différence spécifique ne peut être prise à une partie de cette quiddité. Le genre y est pris à l'essence entière, car un ange est semblable à un autre ange en fait d'immatérialité, et tout en lui est immatériel, et ils diffèrent les uns des autres en degré de perfection, selon qu'ils s'éloignent plus ou moins de la potentialité (4). Puisqu'ici tout est simple, aussi bien la différence que le genre sont fondés sur cette unité simple : la possibilité (= genre), est fondée sur cela que ces natures n'ont pas l'existence par elles-mêmes, et leur achèvement (= espèce) sur cela qu'elles ont une richesse inégale, selon qu'elles se rapprochent plus ou moins de l'existence divine : les degrés de cet achèvement sont

(1) *Ver. q. 12, a. 12.*

(2) En tant que notion vague, n'ayant pas l'« intentio universalitatis » : pour définir l'homme, il faut un travail discursif.

(3) *Cognitio aenigmatica* ne définit pas la foi surnaturelle.

(4) Cum autem substantie immateriales sint simplices quiditates non potest in eis sumi substantia ab eo quod est pars quiditatis set a tota quiditate... Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differente. Una enim substantia separata convenit cum aliis in immaterialitate et differunt ab inuicem in gradu perfectionis secundum recessum a potencialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur ab eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid huiusmodi; ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur ab eis differentia, nobis tamen ignota. Neque oportet has differentias esse accidentales quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem que non diversificant speciem; gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem, set diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quedam que sunt media inter animalia et plantas... Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut dicit Philosophus in undecimo de animalibus.

De ente et essentia, cap. 5 (ed. Roland-Gosselin, pp. 41-42).

les différences spécifiques (1). Une telle conception est appuyée par saint Thomas uniquement sur des arguments métaphysiques. Mais il est probable que ce grand intuitif l'avait formée par une vue intellectuelle : il aura réalisé au delà de toute limite ce qu'il voyait presque réalisé dans certaines natures ou plutôt la fin vers laquelle il voyait tendre les natures, l'unité totale. C'est justement sur ce point, la hiérarchie des essences selon leur participation à l'essence divine, qu'un profond disciple de saint Thomas a cru soupçonner le rôle de l'intuition (2).

III. — SUBSTANCE ET ACCIDENTS

Si la *species* présente des lignes selon lesquelles s'effectuera dans le *verbum* la démarcation entre l'essence et l'existence, entre le genre et la différence, ne présente-t-elle pas aussi une ligne selon laquelle s'opérera la démarcation entre la substance et les accidents ? Aucun texte, à notre connaissance, ne permet de l'affirmer. Le Docteur Angélique, doué d'un vrai tact métaphysique, a dû pressentir que pour lui dans ce domaine tout était nuit. Il n'avait aucune idée de ce que la psychologie expérimentale nous a révélé par l'analyse des sensations et des images, et par conséquent, il devait croire, comme les gens du commun, que du premier coup par le moyen de l'image visuelle nous atteignons l'essence : j'aperçois Socrate, et je connais l'homme. Cependant il savait que l'enfant n'arrive que peu à peu à connaître le monde intelligible : celui-ci a besoin de beaucoup d'expériences avant de concevoir les natures déterminées des objets (3). Lorsque l'enfant parvient à connaître la *natura hominis* et la *natura lapidis*, l'atteint-il déjà abstraite et séparée des accidents, ou l'atteint-il comme un bloc indistinct d'où il séparerait plus tard les accidents ? (4) Le groupe substance-accidents est-il le résultat d'une analyse ou d'une synthèse ? Saint Thomas ne possédait pas les données nécessaires pour résoudre ce problème, ni peut-être pour le poser.

(1) In simplicibus naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex : quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificeae.
II *Sent.* d. 3, q. 1, a. 5.

(2) WEBERT. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Denoël et Steele, 1934.

(3) *Sum. Th.* 1^a, q. 85, a. 3.

(4) Bien entendu, il s'agit des accidents en leur nature intelligible, non en leur particularité concrète.

On sait qu'entre substance et accidents interviennent trois relations : 1) la substance porte les accidents, 2) elle est par rapport à eux comme puissance par rapport à acte, 3) elle est pour eux cause et ils sont pour elle effets (1). Ces trois principes permettent de reconnaître ce qui est substance et ce qui est accident, mais auparavant il a fallu les dégager. Sont-ils le résultat de l'analyse qui a discerné dans la *species* unitaire la substance et l'accident ? ou sont-ils l'application de principes ontologiques aux *species* originellement séparées de la substance et des accidents ? (2)

Saint Thomas enseigne que nos synthèses se substituent à l'unité radicale des choses. Lorsqu'en attribuant à Socrate le prédicat « blanc » nous opérons une « composition », cette composition est le signe de l'identité des éléments que nous composons entre eux : il n'y a pas Socrate et le blanc, il n'y a que Socrate (3). Devrions-nous penser que la synthèse substance-accidents essaie de rétablir une unité originellement présente à la pensée ? La question n'est pas tranchée : nous ne savons pas si l'homme et la blancheur ont été connus dès l'abord par deux *species*, ou si l'homme et la blancheur ont été extraits d'une *species* unique.

IV. — TOUT ET PARTIES

Saint Thomas, nous l'avons déjà noté, a toujours été préoccupé et attiré par l'idéal de l'universel concret. Il attribue aux anges des « *species concreatas* » grâce auxquelles ceux-ci connaissent d'un coup d'œil tout ce que renferment ces *species*, créées à leur naissance, et elles renferment les accidents : par la forme universelle, ils atteignent tous les individus qui lui sont conformes et dans l'objet singulier, ils atteignent toutes ses qualités (4). Seulement ce privilège est refusé à l'homme : celui-ci n'a à sa disposition que des « *formas tantum particulatas* » que par une seule *species* il ne connaît qu'un seul élément.

(1) *De virtutibus in communi*, a. 3.

(2) *Sum. Th.* I^a, q. 77, a. 6 expose la différence entre forme substantielle et forme accidentelle. La forme substantielle « *facit esse simpliciter* », la forme accidentelle « *facit esse tale* » ; la première est ce pourquoi est la matière, la seconde au contraire donne l'achèvement au sujet.

(3) *Compositio intellectus est signum identitatis quae componuntur... idem est subjecto quod est homo et quod est habens albedinem... et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri praedicando. Sum. Th.* I^a, q. 85, a. 5, ad 3.

(4) Qualités actuelles, non futures, parce que *causa contingens non determinatur ad effectum suum nisi quando actu producit ipsum. Quodlib.* 7, a. 3, ad 1.

Cependant, il ne faudrait pas trop presser ce texte (1) et en tirer un atomisme gnoséologique : nous possédons des *species*, non seulement d'éléments intelligibles irréductibles, mais de tous complexes, soit de tout quantitatifs, soit de tout qualitatifs. La question à élucider est de savoir concrètement jusqu'à quel point notre faible esprit peut élargir ses *species* pour y intégrer des totalités.

La seule condition exigible est l'unité de la *species* et de son objet. Pour qu'il y ait un seul mouvement, non plusieurs, il faut que le terme du mouvement soit unique : ainsi l'unité de l'opération requiert l'unité de l'objet. *Plusieurs* réalités sont pour nous comme les parties d'un continu : si chaque partie est envisagée pour elle-même, il y a plusieurs objets, et, pour les connaître, j'aurai besoin de plusieurs opérations sensibles ou intellectuelles. Si, au contraire, je regarde le tout en tant que tout, une seule opération suffit. Ainsi, je comprends d'un coup d'œil le sujet et le prédicat d'une proposition, ou les deux termes que je compare entre eux. Or nous savons qu'une chose est intelligible en acte selon que sa ressemblance est présente à l'intellect. Donc toutes les fois qu'une totalité est saisissable par une seule *species*, nous la pouvons connaître d'un seul coup comme constituant un seul intelligible (2). Le principe, fondé sur l'observation de la vie de l'esprit, est donc posé : loin d'être condamnés à n'user que de formes intelligibles atomiques, nous avons la faculté de saisir par une seule plusieurs natures. Le mot d'intuition, que saint Thomas n'emploie pas ici, semble exprimer ces vues sommaires qui justifient en métaphysique la communication des genres et fondent pour la logique et la science la légitimité de la déduction (3).

(1) Intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere : et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus quibus singularia accipiat. *Quodlib.* 7, a. 3.

(2) Sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi *ut plura* et *ut unum*, sicut partes alicujus continui; si enim unaquaeque per se accipiat, plures sunt; unde non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto : et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III *De anima*, text. 23. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur; quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. *Sum. Th.* I^a, q. 58, a. 2.

(3) On a remarqué l'exemple de la phrase saisie d'une seule vue : ce même exemple

Mais d'où vient au fond cette impossibilité où nous sommes de connaître le multiple en tant que tel ? La comparaison du mouvement n'éclaire pas complètement, car s'il est vrai qu'un seul mouvement veut un seul terme, pourquoi plusieurs mouvements cognitifs ne s'accompliraient-ils pas en moi simultanément ? Chacun d'eux aurait l'unité de son objet et de son opération, du quod intelligitur et du quo intelligitur : pourquoi pas ? Or c'est absolument impossible. Rappelons-nous, en effet, que l'intellect en acte est devenu complètement la chose connue : non pas, bien entendu, que la nature de l'intellect soit devenue la nature de la chose connue, que je sois devenu une pierre ; simplement, il est informé complètement par la *species* de la chose connue, lorsqu'il la connaît en acte. Aussi l'hypothèse que l'intellect connaisse en acte simultanément plusieurs objets équivaut à l'hypothèse absurde d'une chose qui sous le même rapport serait plusieurs choses. A ceci n'opposez pas qu'un corps est bien informé à la fois par la figure et par la couleur, et que l'intellect pourrait être de même informé à la fois par plusieurs *species*. Car un corps ne peut pas être à la fois au même endroit de diverses figures ou de plusieurs couleurs. Or les *species intelligibiles* sont toutes d'un même genre : c'est exactement sous le même rapport qu'elles mettent l'intellect en acte. Feindre un intellect déterminé à la fois par plusieurs *species* est donc une pure contradiction (1).

On a remarqué, dans les textes que nous venons de commenter, que l'opération intuitive s'applique à toutes les totalités, à la totalité mathématique, par exemple, la ligne avec ses parties ; à la similitude et à la différence des choses, la connaissance des termes étant incluse

est pris par M. BERGSON pour prouver la réalité de l'effort intellectuel et de l'intuition. Dans *La pensée intuitive*, M. E. LE ROY prend des exemples analogues : l'intuition est pour lui une vue sommaire.

(1) Quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species ejus ; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura... Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo ; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Non potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore : quia figura et color non sunt formae ejusdem generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis ; sed omnes formae intelligibiles, in quantum hujusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem. *Quodlib.* 7, a. 2. De même, *Sum. Th.* I^a, q. 12, a. 10 ; q. 58, a. 3 ; q. 85, a. 4 ; *Ver.* q. 8, a. 14.

dans celle de leurs relations. Saint Thomas distingue, en effet, trois sortes de totalités : la totalité de quantité, soit le nombre 27 ou le dodécagone; la totalité spécifique, l'homme avec ce que comporte son essence; la totalité potentielle, les diverses vertus que met normalement en œuvre l'exercice de la charité. La première n'appartient aux formes que par accident, et naturellement aux formes seules qui déterminent une matière; la seconde et la troisième leur appartiennent nécessairement, car toute essence créée a ses caractères, et toute forme est principe d'opération (1). Il est évident que le tout intégral (quantitatif) n'est pas présent en chacune de ses parties selon sa nature totale et selon son action totale : l'hexagone n'est présent avec ses six côtés en aucun de ses côtés. Au contraire, le tout universel est en chacune de ses parties avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut : l'animal est tout entier dans le cheval et tout entier dans l'homme. Quant au tout potentiel, il est dans chacune de ses parties avec toute son essence : l'homme est tout entier dans son intellect ou dans son vouloir. Seulement il n'y est pas toujours avec toute son efficace : nous opérons tantôt davantage avec l'une de nos puissances, et tantôt avec une autre. Ces remarques concernent l'usage des propositions : on ne peut pas dire que le côté de l'hexagone est l'hexagone, mais on peut dire que l'homme est animal, et l'on peut dire aussi, en un certain sens, que la dévotion est la religion (2). Seulement nous avons vu que la connaissance d'un rapport et, en général, l'attribution d'un prédicat à un sujet, est le fait d'une vue unitaire. Les diverses sortes de totalité ressortissent donc à des types différents de *species*.

Maintenant, la *species* d'un tout est-elle immédiatement possédée en sa richesse détaillée, de telle manière que nous puissions, selon le choix de l'attention ou selon les impulsions de l'activité spirituelle, penser le tout en sa densité concrète ou les parties à part ? Le progrès de la pensée, malgré son infinité (3) et malgré la part immense qu'y a notre initiative, n'est pourtant pas une série évolutive dont l'ordre serait une pure contingence. Il est dominé par cette grande loi que l'intellect passe de la puissance à l'acte. Par conséquent notre connaissance, avant de parvenir à la plénitude de l'acte, traverse des phases d'actualité incomplète, de science imparfaite qui connaît les choses indistinctement, en une certaine confusion. Car connaître

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 76, a. 8. Même division *De spirit. creat.* a. 4 et *De anima*, a. 10

(2) *Sum. Th.* I^a, q. 77, a. 1, ad 1.

(3) *Virtus intellectiva est quodammodo infinita... unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum. De anima*, a. 18, ad 3.

une totalité sans avoir une connaissance propre de ce qu'elle renferme est connaître confusément. Et c'est bien ainsi que se réalise le progrès de l'esprit, non seulement chez l'enfant, mais toujours dans l'homme qui apprend. Nous saisissons d'abord le tout intégral et le tout universel en bloc, sans en discerner les éléments, et nous ne parvenons à les discerner que plus tard et souvent avec peine : nous connaissons la figure avant ses lignes, l'animal avant l'homme (1). Ceci ne s'oppose pas du tout à l'autre loi fondamentale que nous connaissons : le sensible avant l'intelligible. Au contraire, la loi du progrès du confus au précis gouverne la perception sensible aussi bien que la pensée : nos yeux voient d'abord de loin, en bloc, confusément, ils discernent plus tard les parties et la figure exacte. Je vois que cela remue, c'est vivant; je m'approche pour voir, c'est cet homme : nous allons du plus commun au moins commun, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Aristote remarquait déjà que les enfants commencent par appeler tous les hommes Papa, ils ne savent pas encore reconnaître leur papa à eux (2). De même, pour l'intellect : la notion de vie précède pour lui celle d'homme, celle d'homme précède celle de raisonnable (3). Naturellement, l'enfant qui commence à connaître l'animal le connaît dans telle bête en particulier et sans penser explicitement que la notion d'animal conviendrait aussi à d'autres bêtes : il n'a pas l'« *intentio universalitatis* » (4). La comparaison que fait ici saint Thomas entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (voir de loin que cela remue, que c'est un animal, puis que c'est un homme), nous fait présumer son opinion sur les conditions du progrès de l'esprit : il ne suffit pas de posséder une *species intelligibilis* pour arriver, même avec volonté et réflexion, à en saisir les éléments. Il faut recommencer l'opération, c'est-à-dire être plusieurs fois informé par la *species*, comme l'homme qui marche vers l'objet inconnu en perçoit successivement toute une série d'images visuelles. D'ailleurs saint Thomas remarque expressément que notre intellect débile est incapable de s'emparer de suite de ce que la chose renferme en puissance : si, en effet, à l'appréhension de la quiddité d'un sujet, il savait tout ce qu'on peut attribuer à ce sujet ou nier de lui, il n'aurait pas besoin de raisonner « *componendo et dividendo* », il lui suffirait de connaître le *quod quid est*. Si nous raisonnons, c'est précisément pour débrouiller les éléments des totalités que nous

(1) *Sum. Th.* I^a, q. 85, a. 3.

(2) Cité par S. Thomas au même article. I *Phys.* text. 5.

(3) Même article de la *Somme Théologique*.

(4) *Ibid.* ad 1.

connaissions de manière confuse : la *species* n'est pas assez éclairée pour que nous en puissions distinguer les éléments, et saint Thomas emploie précisément ici l'expression de « lumière intellectuelle imparfaite (1).

A ce que nous venons de dire sur la connaissance des totalités, il convient d'apporter aussitôt des précisions : ici comme presque partout saint Thomas retouche sa pensée pour l'adapter complètement au réel. En effet, la forme intelligible se présente totalité sous deux aspects inverses. Le genre est le tout qui renferme l'espèce, le vivant est une unité indéterminée qui peut renfermer ou ne pas renfermer les caractères de l'humanité. Par contre, l'homme est une unité close à l'intérieur de laquelle je retrouve les caractères qui sont ceux de la vie. C'est la même réalité intelligible, c'est la même *species* qui tantôt sera l'unité vague du genre où je puis trouver l'humanité, et tantôt sera l'unité précise de l'espèce dont la définition énumère les caractères génériques. Sous quel aspect de totalité agit d'abord la *species* ? Nous avons vu que la connaissance humaine progresse du confus au distinct : de même que les sens s'aperçoivent que cela remue avant de distinguer que c'est Socrate, l'intellect connaît le vivant avant de discerner l'homme. Mais quand je connais l'homme, je ne discerne pas encore précisément quels sont les ingrédients de sa nature; le raisonnement intervient pour que je découvre, à l'intérieur de l'espèce, le genre qui en fait partie (2). Ainsi les éléments qui entrent dans la définition sont connus avant elle (vie et pensée sont connus avant que je définisse l'homme), mais j'ignore alors qu'ils font partie ensemble d'un tout spécifique; en tant qu'éléments intégrants de la définition, la vie et la raison ne sont connus qu'après l'homme (3).

(1) Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est, artic. praec. in corp. *Sum. Th. I^a, q. 58, a. 4.*

(2) Universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; — ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; — ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus. *Sum. Th. I^a, q. 85, a. 3, ad 2.*

(3) Pars aliqua dupliciter potest cognosci : — uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. — Alio modo secundum quod sunt partes hujus totius; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quod definitia absolute considerata sunt prius nota quam definitum,

L'unité du tout réel est présente à la *species*; le spectacle de notre pensée montre assez que cette unité est presque toujours aussitôt rompue : nous avons besoin, pour connaître précisément, de regarder à part les éléments du tout brisé. C'est pourquoi l'*intellect doit bien se garder d'attribuer aux choses connues son propre mode de connaître* : principe dont on ne saurait exagérer l'importance, et c'est pour l'avoir méconnu que si souvent on a calomnié saint Thomas. Sa philosophie n'est pas, comme on l'a dit, une métaphysique du langage, puisque l'intellect a introduit, même avant le langage parlé, la multiplicité dans ce qui est un. Il est vrai que, de l'unité de la chose et de la *species*, il reste toujours quelque trace : la composition verbale est le signe de l'unité originaire qu'il appartient à la pensée de reconnaître. Là où le *verbum* est composé, le lien de ses éléments signifie l'unité originaire de la *species* (1).

Jusqu'ici nous avons regardé les totalités en tant qu'achevées, indivisibles, closes, indivisibilium intelligentia : sous cet aspect la philosophie de saint Thomas a l'air d'être un atomisme gnoséologique. Ne contempler que cet aspect serait une attitude gravement trompeuse : là aussi saint Thomas apporte les rectifications nécessaires, et même sa doctrine paraîtra à certains, événement inattendu, une doctrine de l'enchaînement et même de la continuité cognitive. C'est un fait qu'à l'occasion d'une forme intelligible l'intellect, qui ne se fixe jamais, s'avance vers d'autres pensées : saint Thomas le remarque, et, au lieu d'attribuer entièrement ces changements à des associations d'images (2), il se demande si ce ne seraient pas les *species intelligibiles* elles-mêmes qui renfermeraient en soi le principe du progrès de la pensée (3). Les anges, en effet, ne sont sûrement pas condamnés à sauter par hasard d'une *species* à une autre : leur pensée doit suivre un ordre, et un ordre qui ne peut sortir que de la structure de l'intelligible. Au fond, nous pouvons nous rendre compte que nous-mêmes nous avançons souvent d'après des exigences purement intelligibles. De même qu'un corps, par sa quantité dimensionnelle, touche à

alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione. *Ibid.* ad 3.

(1) Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis... et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem quae est unitatis nota. *Cont. Gent.* I, 36.

(2) Il y pense expressément : ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. *Ver.* q. 8, a. 13, ad 4.

(3) Ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. *Ibid.* ad 2.

plusieurs autres corps, et que les forces qui s'y appliquent peuvent par lui toucher et mouvoir ces corps, l'intellect mis en acte par une forme peut, grâce à cette forme, se porter vers les diverses réalités auxquelles s'étend la représentation de cette forme. L'unité de l'intellect et de la forme n'engendre qu'un seul mouvement; mais puisque cette forme a relation à d'autres, autant de mouvements intellectuels seront par là possibles (1).

L'intellect dépasse la *species*, parce que celle-ci en touche d'autres, comme un corps est contigu à d'autres corps : cette comparaison matérielle explique-t-elle quelque chose? Saint Thomas n'est-il pas ici victime de son imagination? Il est évident que, si une telle comparaison vaut, c'est que le Docteur Angélique se place sur le plan ontologique. Et c'est bien le cas. Précisons les données du problème, lequel paraît insoluble. La forme intelligible présente à l'intellect lance celui-ci vers d'autres formes, auxquelles elle est censée toucher. Mais, outre que ce contact n'a pas de sens dans le monde spirituel, il n'y a pas d'autres *species*, puisqu'une seule à la fois peut informer l'intellect. La *species* présente s'élargit vers d'autres *species*, lesquelles n'existent pas. En définissant cette aporie, nous venons de définir la nature de la relation. La relation, en effet, est une réalité qui s'impose à nous (nous laissons de côté les « relations de raison », construites par l'esprit, et dont nous parlerons au chapitre suivant), c'est un accident inhérent à un sujet, et cependant, en tant que rapport, elle est « quasi passant à autre chose et en quelque sorte adhérent au terme du rapport » (2). On pourrait même presque dire que la relation

(1) Sicut corpus per quantitatem dimensionem potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit perfecta virtus in actu, sicut ignis undique calefacit diversa corpora : ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri ad diversa, ad quae extendit se representatio illius formae; et erunt multae intentiones ex parte ejus in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formae. *Ver.* q. 8, a. 14, ad 2 (seconde série d'objections). Ces articles du *De veritate* contribuent à fixer le sens de l'« intentio », quand ce mot s'applique à l'intellect : ad hoc quod mens actu aliquid cogitet, requiritur intentio volentis, qua mens convertatur in actu ad speciem quam habet, q. 8, a. 13.

(2) Ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam aliud habet in quantum est accidens, et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subjecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut haec actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subjecto agente. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat hujusmodi accidens sine mutatione ejus in quo est : quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subjecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa. *Pot.* q. 7, a. 9, ad 7.

est plus fondée dans l'être que le genre et que l'espèce : pour concevoir le genre et l'espèce, il faut analyser notre intellection, genre et espèce sont connus en second lieu, *secunda intellecta*. Au contraire, la relation est un *primum intellectum* : dans toute réalité, le bien n'est pas seulement inhérent, il est ordre, les choses sont ordonnées les unes aux autres au point de vue de la quantité et au point de vue de l'efficience (activité, passivité). Les choses ayant ordre à d'autres leur sont réellement relatées, la relation en elles est réelle (1). Ainsi se résout le paradoxe de la *species* étendant des ramifications vers d'autres *species* qui sont absentes, ainsi est éliminée la difficulté de l'atomisme gnoséologique. Seulement qu'on ne s'y méprenne pas : les relations ne sont pas pour saint Thomas une série unique qu'on construirait dialectiquement à partir d'une notion ou d'une relation primitive et qui constituerait un seul intelligible; les relations sont dans chaque *species*, elles relient les *species* les unes aux autres. Le monde intelligible forme un tout, puisqu'il est ordonné; mais la pluralité des *species*, leur irréductibilité empêche de déduire toutes les relations les unes des autres, et le monde intelligible reste une pluralité.

V. — L'ANALYSE RÉFLEXIVE OBJECTIVE : LA *reductio*

La « *natura lapidis* », cette pauvre forme de la pierre qui met en acte l'intellect, s'est révélée à nos analyses beaucoup plus riche qu'on ne l'aurait soupçonné : existence et essence, genre et espèce y contenus, totalité quantitative, spécifique et active, relations réelles

(1) Quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus (sic). Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi : hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest... Si relatio non esset in rebus extra animam non poneretur *ad aliquid* unum genus praedicamenti. Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam... Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno respectu extrinseci... Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem; nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum... Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura. *Pot. q. 7, a. 9.*

foisonnant à partir de la *species*, tout cela appartient à sa structure. En avons-nous fini avec cette nature des choses, laquelle, encore qu'inattingible en son fond, se manifeste par tant de traits précis? Jusqu'ici nous ne l'avons regardée qu'en sa structure visible. Or on y peut fouiller et y découvrir une infrastructure exigée par ce qu'on pourrait appeler sa masse et son volume. Étant donné ce qu'est une *species*, on peut connaître avec certitude des données qu'elle présuppose.

On croit communément que le seul type d'implication accepté par le Thomisme est la déduction syllogistique en extension et peut-être aussi en compréhension : la déduction philosophique ne pourrait donc jamais donner autre chose que ce que lui a livré auparavant la constatation empirique ou l'opinion sociale ou l'autorité. De là vient, dit-on, que la Scolastique est à la fois serve du langage et animée d'un esprit d'impérialisme et d'intolérance. Or la philosophie de saint Thomas connaît un autre mode d'implication : en dehors du genre qui est comme matériellement contenu dans l'espèce, d'autres réalités y sont contenues, mais de tout autre manière. Par exemple, la privation et les principes sont dans le genre; ainsi le point et l'unité ne sont pas contenus dans la quantité comme s'ils en étaient des espèces, ils y sont pourtant contenus puisqu'ils en sont les principes générateurs (1). Celui qui possède la *species* de l'unité et du point est en mesure d'accéder à la quantité comme celui qui possède la *species* de la quantité est en mesure de retrouver le point et l'unité. L'opération qui passe ainsi d'une *species* à une autre *species* exigée par elle s'appelle *reductio*, elle « ramène » une forme à ses présupposés nécessaires. Cette opération qui, au delà du conditionné, va à sa condition non donnée, est évidemment une opération réflexive. Saint Thomas ne la décrit pas; mais il est facile, d'après ses indications et d'après les procédés qu'il emploie, de dire en quoi elle consiste, et nous l'allons faire en empruntant les expressions d'un logicien contemporain. D'une expérience de pensée dont on voit la justesse, on remonte, par le moyen de relations, aux règles et aux principes dont nous avons supposé la validité quand nous avons reconnu nos pensées pour justes, pour vraies. Ce procédé n'est pas une induction,

(1) Aliquid est in genere dupliciter; — uno modo simpliciter et proprie, sicut species quae sub genere continetur; — alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia... Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae. *Sum. Th.* I^a, q. 3, a. 5.

puisqu'il ne découvre pas des causes, mais des principes logiques. Il n'est pas non plus une déduction, parce que celle-ci, par sa nature, expose les conséquences et non les présupposés de certaines propositions (1).

Ainsi l'idée d'une métaphysique réflexive fondée sur la relation existe nettement chez saint Thomas, avec le mot technique de *reductio* pour désigner l'opération de pensée qui, réfléchissant sur une forme intelligible, remonte *a parte ante* la série des relations exigées par cette forme (2). Nous reconnaissons que le Docteur Angélique parle infiniment plus de la déduction syllogistique que de la réduction : il suivait la mode de son temps. Mais il est très important de savoir qu'il a connu la réduction, et maintenant nous allons montrer qu'il en a beaucoup usé, beaucoup plus sans doute que lui-même ne l'a remarqué expressément (3). Encore ne serait-il pas difficile de noter bien des analyses où le procédé réductif est employé par saint Thomas avec la conscience la plus claire de sa nature. Le mot de « *resolutio* » signifie une des espèces de réduction, celle par laquelle la pensée, possédant le complexe, sait trouver le simple. Saint Thomas connaît deux sortes de « résolution ». Tantôt c'est la « *resolutio secundum rem* » : en partant de données sensorielles complexes, nous cherchons les causes, et de causes en causes, nous arrivons à des substances simples, aux « *substantiae separatae* ». Ce procédé ne nous intéresse pas, car il est évident qu'ici l'esprit va d'une chose à une autre, il ne découvre pas l'ange en analysant des données complexes. Tout autre est la « *resolutio secundum rationem* » : elle remonte, en effet, « *secundum causas intrinsecas* », et par conséquent est bien une « réduction » au sens défini plus haut. Dans le particulier nous dégageons des formes universelles, et dans celles-ci des formes plus universelles encore, et ainsi de suite. Or les universaux les plus hauts sont ceux qui sont communs à tous les êtres. C'est par ces deux procédés, la *resolutio secundum rationem*, qui est une réduction, et par la *resolutio secundum rem*, que sont donnés à la pensée les objets de la « *scientia divina* » (4).

(1) A. VON PAULER. *Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit*, aus der ungarischen übersetzt von Dr J. Somogyi, p. 5. Berlin & Leipzig, Walter de Gruyter, 1929. Sur la *reductio* et la *resolutio* chez saint Bonaventure, voir GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 380.

(2) *Sum. Th.* I^a, q. 3, a. 5.

(3) La logique d'A. VON PAULER, mentionnée à la note précédente, est un essai très intéressant d'une épistémologie et d'une métaphysique scolastiques fondées sur la *reductio*.

(4) Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem

Prenons, comme exemple de réduction, les « cinq voies » par lesquelles saint Thomas prouve l'existence de Dieu. Chacune d'elles repose sur un « fait philosophique » (1), et, de ce « fait philosophique », saint Thomas remonte (sans le dire expressément, car il ne pourrait exprimer cette opération de pensée pure en un syllogisme de genres et d'espèces) aux présupposés de ce fait. « Il est certain, et l'on constate par les sens, qu'il y a du mouvement dans ce monde ». Voilà le fait philosophique, celui du devenir. Or le changement suppose le passage de la puissance à l'acte. La *species* du devenir exige, pour que son intelligibilité soit pleine, la relation à la puissance et à l'acte. Ce passage du devenir au couple puissance-acte est une réduction. De même, dans la *secunda via*, le fait philosophique est l'ordre des causes efficientes : la réduction découvre aussitôt que, dans cette série ordonnée, un élément n'est pas avant lui-même. Dans la *tertia via*, nous constatons que les choses se corrompent, disparaissent, que d'autres naissent à leur place : dans cette génération et cette corruption, le philosophe voit un fait métaphysique bien plus profond, ces choses peuvent être et ne pas être : corruption et génération supposent possibilité. Dans la *quarta via*, la réduction porte sur des jugements : le jugement « il y a du plus ou moins vrai, du plus ou moins bon, du plus ou moins changeant », suppose « il y a un vrai absolu, un bien absolu, une réalité immuable ». Dans la cinquième voie, la proposition « il y a des êtres qui agissent de la même manière en atteignant le meilleur » suppose la proposition « l'être qui agit de la même manière en atteignant le meilleur poursuit une fin » (2).

La déduction parfaite, telle qu'on l'imagine d'après la subsumption

veritatem... Illa igitur consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis maxime est intellectualis consideratio. Tota autem rationis consideratio resolventis in omnibus scientiis, ad cognitionem divinae scientiae terminatur. Quandoque enim ratio... procedit de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas, vel per effectus extrinsecos... Quandoque vero proceditur de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas : componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt quae sunt communia omnibus entibus; et ideo terminus resolutionis in hac via est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt de quibus scientia divina considerat... *Boet. de Trin.* q. 6, a. 1 (ad tertiam quaestionem).

(1) Nous empruntons cette expression à M. MARITAIN. Un fait philosophique est « une vérité existentielle bien constatée » dans l'ordre de visualisation abstraactive de la philosophie. (*Philosophie de la nature*, p. 132 (Paris, Téqui, 1935).

(2) Nous ne voulons pas dire que, dans les trois premières voies, il y ait psychologiquement une réduction de *species* avant une réduction de jugements. Au point de vue psychologique, nous ne pensons jamais que par des jugements. Mais l'épistémologiste a le droit de remarquer une dépendance intrinsèque de *species*, laquelle s'exprime par une dépendance de jugements.

des classes, tire analytiquement les prédicats contenus dans les sujets : on a le droit de tirer le prédicat du sujet, parce qu'il fait partie de sa définition. Or, saint Thomas note qu'il existe un mode exactement inverse de cette « *praedicatio per se* », à savoir quand le sujet entre dans la définition du prédicat. Par exemple, dans le jugement, cette surface est colorée, le sujet « surface » entre dans la définition de la couleur, qui est étendue. Il y a ici dépendance intrinsèque de formes : la couleur suppose la surface, le pair suppose le nombre (1). Je puis donc remonter de la *species* de la couleur à sa condition qui est la surface, de la *species* du pair à sa condition qui est le nombre, c'est une réduction.

A ce procédé réflexif, il faut attribuer en grande partie le pouvoir d'invention de l'intellect et sa fécondité infinie. Une déduction par subsomption ne ferait jamais que détailler ce que les formes des objets nous ont livré tel quel : il y aurait bien des vérités diverses, mais leur diversité viendrait uniquement de la diversité des objets matériels connus. Or, nous avons le pouvoir, à l'occasion d'un seul objet connu, de trouver des vérités différentes : par exemple, à propos de Socrate qui court, nous pensons le temps (2). Trouver le temps dans le mouvement est aller d'une *species* à ses conditions essentielles, c'est une réduction (3). Réduction aussi, que d'analyser l'implication réciproque du Vrai et du Bien. On sait que l'objet de la volonté est le Bien, qui a nature de cause finale, et que l'objet de l'intellect est le Vrai, qui a nature de cause formelle. On sait aussi que l'opération est spécifiée par sa forme, et qu'elle est réalisée par l'agent qui vise une fin. Mais la fin poursuivie, c'est-à-dire le Bien, est une forme, c'est une réalité connaissable, c'est donc un vrai parmi les vrais, et

(1) Contingit secundum diversas formas fieri praedicationem per se, quando habent ordinem ad invicem, ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est quia praedicatum ponatur in definitione subjecti, sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris. *De anima*, a. 11.

(2) In intellectu nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter : uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una, sed anima quae componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III *De anima* (comm. 22 et 23) diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum et futurum; et secundum hoc conceptiones diversas format, in quibus diversae veritates inveniuntur. *Ver.* q. 1, a. 5.

(3) Il est vrai que la définition du temps suppose le mouvement : mensura motus secundum prius et posterius; mais le mouvement, qui ne peut être simultanée, suppose la durée : de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius. *Sum. Th.* I^a, q. 53, a. 3. La lumière se propage en un instant, mais elle est « alteratio, non motus localis ». *Ibid.* ad 2.

à son tour le vrai, qui est le terme cherché de l'opération intellectuelle, est pour elle un bien parmi d'autres biens (1).

Soit encore l'ordre des notions fondamentales de l'arithmétique : par quoi devons-nous commencer, par l'unité qui engendre les nombres, ou par la multitude que les nombres comptent ? Si nous nous plaçons au point de vue théorique de la génération des nombres, nous avons : a) l'être, b) la division (cet être n'est pas celui-là), c) l'unité (ce qui est indépendant et séparé du reste), d) la multitude. Mais cet ordre théorique, que suivra le mathématicien dans son exposé synthétique, n'est pas du tout l'ordre que suit la connaissance humaine spontanée : elle remonte, nous le savons déjà, du composé au simple. Dans la multitude elle découvre l'unité comme condition essentielle : l'unité à son tour suppose la division ; la division suppose l'être (2). Cette marche à rebours est une découverte, non l'exposé de ce que l'on possède. Elle est une réduction.

On pourrait se demander si la réduction ne consiste pas à découvrir une participation. La notion de μέθεξις a, en effet, pénétré dans la philosophie thomiste : il y a participation, par exemple, entre le corps illuminé et la lumière. Or, on doit distinguer deux sortes de participations. Tantôt un terme est quasi existant de la substance du participant : c'est ainsi que le genre est participé par l'espèce. Mais l'être n'est pas participé de cette manière, car il n'est ni genre ni différence (3) : s'il est participé, c'est donc sans faire partie de l'essence de la chose qui participe à lui. Telle est la seconde sorte de la participation (4). Sans nous arrêter à discuter cette théorie de la participation, remarquons que le domaine de la participation ne coïncide

(1) *De malo*, q. 6, a. 1. Le lecteur a vu où est la réduction : vrai suppose bien, bien suppose vrai.

(2) *Oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem* *Sum. Th. I^a, q. 11, a. 2, ad 4. Voir Boet. de Trin. q. 4, a. 1.*

(3) En effet, la différence ajoute à la notion du genre. Si l'être était genre, il faudrait une différence qui fût autre que l'être, ce qui est absurde.

(4) *Aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens... Sed verum est quod hoc nomen ens secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera, non tamen univoce; quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter.* *Quodlib. 2, a. 3.*

pas complètement avec le domaine de la réduction. Étant donné une *species*, la réduction en cherche les présupposés nécessaires : or la participation de l'espèce au genre ne se présente pas avec la même sorte de nécessité. La multitude suppose l'unité, elle n'est pas une espèce ni un genre de l'unité; l'unité suppose la division, elle n'en est pas un genre ni une espèce. Ou, pour reprendre les exemples mêmes de saint Thomas, le point et l'unité ne sont pas des genres ou des espèces de la quantité, ni le temps n'est un genre ou une espèce de mouvement (1). La participation a un domaine autre, et moins métaphysique que celui de la réduction.

VI. — L'UNIVERSEL CONCRET (*universale ad rem*)

Le moyen âge s'est beaucoup occupé de la classification des sciences. Ses classifications renferment à la fois les sciences spéculatives, les sciences pratiques, les arts. Nous les avons vues souvent sur les bas-reliefs des cathédrales (2). Saint Bonaventure y range tous les métiers (3). Saint Thomas met de même ensemble « les sciences et arts, spéculatifs et opératifs ». Le savoir forme une hiérarchie : les sciences ou arts inférieurs sont régis par les principes des disciplines supérieures, lesquels principes sont en petite quantité et d'efficacité très grande.

C'est ainsi, par exemple, que la science équestre est soumise à la science militaire, et celle-ci à la science civile. Les sciences supérieures envisagent donc des « rationes magis universales ». Et au sommet de toutes ces connaissances siège la métaphysique qui considère l'être et possède par là le privilège de mettre l'ordre partout, « ordinativa aliorum ». Or les sciences sont des habitus intellectuels dirigés à saisir l'intelligible : la hiérarchie des sciences est donc à la fois la hiérarchie des intelligibles et des *species*, ou, ce qui équivaut, des objets connus et des intellects. En effet, plus un intellect est élevé, moins il y a en lui de place pour la puissance, et plus en lui se réalise l'unité du connu et du connaissant : au lieu d'adhérer comme du dehors à des formes multiples et encore marquées du morcelage de la perception, il est informé par des *species* bien plus universelles (4). Imaginez

(1) On se rappelle que, selon S. Thomas, la réduction est formellement en dehors de la relation espèce-genre. *Sum. Th.* I^a, q. 3, a. 5 (texte cité, p. 174).

(2) Émile MALE. *L'art religieux du XIII^e siècle*, pp. 97-117.

(3) Cf. GRABMANN. *Geschichte der Scholastischen Methode*. II, pp. 28-54 : classifications des sciences d'après des manuscrits des XII^e et XIII^e siècles.

(4) II *Sent.* d. 3, q. 3, a. 2.

un intellect assez puissant pour posséder seulement la ressemblance d'un genre et qui, en partant de là, aurait le moyen de trouver dans ce genre toutes ses particularisations possibles, c'est-à-dire toutes les espèces qui y sont contenues : vous aurez par là conjecturé ce qu'est la connaissance angélique. Au contraire, le faible intellect humain a besoin de descendre aux espèces infimes pour constater à l'aide de ses sens comment le genre est particularisé. Sans doute, nous sommes bien loin d'être des anges, ce mode supérieur de connaissance nous est refusé; mais puisque nous trouvons dans notre pensée divers étages d'universalité, puisque nous montons à des étages où des *species* sont à la fois plus universelles et plus profondément enfoncées dans le concret, nous concevons la possibilité de formes intelligibles qui seraient à la fois universelles et pleinement concrètes, et nous souhaitons secrètement atteindre un tel idéal.

Cependant nous ne sommes pas absolument incapables d'y accéder, ou, pour mieux dire, nous possédons un succédané des formes intelligibles angéliques. Dans une réponse du Commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas distingue trois sortes d'universel : a) celui qui existe *in re*, b) celui abstrait de la chose, la *species* qui informe l'intellect, c) l'*universale ad rem* qui, au lieu d'être abstrait de la chose, la précède et l'engendre, comme la forme de la maison dans l'esprit de l'architecte (1). Cette *species*, quoique universelle (car elle est pleine de relations universelles, et si elle n'était pas universelle, elle ne serait pas pensable), a ou tend à avoir tous les éléments du concret et s'incarne dans une nature singulière. Elle a donc les mêmes caractères que les *species* angéliques, car celles-ci sont semblables aux exemplaires divins, elles atteignent le point d'insertion de l'universel dans les dispositions matérielles individuantes (2).

Ainsi saint Thomas a conçu avec une audace tranquille l'universel concret dont Hegel n'a songé que l'ombre. Hegel n'a jamais cru qu'avec l'idée d'un genre on parviendrait à la possession mentale de tel objet concret. Au contraire, selon Thomas d'Aquin, l'universel angélique contient le singulier, non pas par une notation abstraite, comme lorsque l'astronome calcule à l'avance une éclipse, mais par une réalisation totale, équivalant à la vue de l'éclipse (3). Jamais

(1) II *Sent.* d. 3, q. 3, a. 2. ad 1.

(2) *Formae quae sunt in mente angeli sunt simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exemplariter ab eis; unde per eas angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam in quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina.* II *Sent.* d. 3, q. 3, a. 3.

(3) Il faut que, dans l'ange, virtutem quae cognoscit singulare, habere apud se rei similitudinem quantum ad conditiones individuantes. II *Sent.* d. 3, q. 3, a. 3.

l'ange n'a besoin de multiplier ses *species* selon le nombre des individus (1). Il connaît donc adéquatement les individus réels existants; il connaît par là les événements futurs, en tant qu'engendrés nécessairement par la nature et par la situation actuelle des individus; restent seulement en dehors de sa prévision les événements contingents qui seront produits par la décision des volontés libres ou par la rencontre de fait des causes efficientes (2).

Les anges possèdent donc quelque peu un privilège divin : leur connaissance de l'universel est en même temps et par là même une connaissance de l'individuel. Seulement, au lieu de connaître comme Dieu la totalité du contingent, ils n'en connaissent que ce qui est réalisé, ce qui est stable, autrement dit ce que Dieu a joint de contingent aux universels : tout le reste, c'est-à-dire tout l'avenir, parce que dépendant de l'activité libre des esprits, ils ont besoin de l'apprendre (3). Cet enseignement de saint Thomas pose un problème gnoséologique de la première importance, auquel s'était déjà achoppé la doctrine aristotélicienne de la définition : la *species intelligibilis* renferme-t-elle uniquement des éléments liés les uns aux autres nécessairement? renferme-t-elle aussi des éléments dont la liaison ne soit qu'une liaison de fait? En ce qui concerne l'intellect humain, la réponse n'est pas douteuse : notre procédé d'abstraction use de *species* qui sont soustraites au *hic et nunc*, car elles sont universelles et immatérielles, et qui sont aussi séparées du *hic et nunc* sous un autre rapport, en ce qu'elles ont laissé tomber tout ce qui dans l'objet a un *hic et nunc*, c'est-à-dire tout ce qui est contingent. Les *species* dont use l'ange sont, elles aussi, soustraites au *hic et nunc* de la première manière, car elles sont universelles et spirituelles; mais elles ne sont pas soustraites au *hic et nunc* de la seconde manière, au point de laisser le contingent qui est dans l'objet. En raison de leur efficace, l'ange ne connaît pas par elles seulement l'universel, mais aussi le

(1) Illa species efficitur propria ratio hujus vel illius secundum respectum ad hoc vel ad illud. *Ibid.* ad 3.

(2) Per species sibi a creatione inditas cognoscunt angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel ut frequenter; et quia contingentia futura non sunt determinata in causis suis, sed facta determinatione causarum efficientium in actu praesentium, ideo eorum, quamdiu futura sunt, cognitionem non habent. *Ibid.* ad 4.

(3) Angeli non cognoscunt singularia quando sunt in actu per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant, per quas tamen non cognoscebant ea prout sunt futura. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab angelo. *De malo*, q. 16, a. 7, ad 6. La réponse suivante, ad 7, dit qu'il n'est pas au-dessus du pouvoir de l'ange de connaître les singuliers en tant que présents, mais il ne les peut connaître en tant que futurs.

singulier (1). Mais pourquoi l'ange, qui connaît le *hic et nunc* présent, ne connaît-il pas le *hic et nunc* futur? Parce que « le singulier futur ne participe pas encore à la forme de l'espèce dont la similitude préexiste dans l'intellect du démon » (2). Nous n'avons pas à discuter cette doctrine fondée sur l'inviolabilité des consciences : Dieu seul peut pénétrer, tomber en quelque sorte (illabatur) au sein des volontés qu'il a faites libres. Il nous suffit de noter que, dans la pensée de saint Thomas, la forme intelligible, pour universelle et spirituelle qu'elle soit, n'est nullement assujettie à la condition d'avoir des éléments liés nécessairement entre eux : la liaison des éléments de la *species* n'est pas forcément une liaison d'enchaînement nécessaire, elle peut être une liaison de simultanéité temporelle. Il en est ainsi certainement pour l'ange, et l'on peut se demander jusqu'à quel point il n'en est pas de même pour nous.

Sans doute, la *species* de l'homme ne renferme rien de ce qu'avait mis dans l'objet le *hic et nunc* : de ce chef, elle ne renferme rien de ce que saint Thomas appelait le contingent. Mais s'en suit-il qu'à l'intérieur de la *species* universelle, les éléments (le genre, la différence, etc.) dépendent les uns des autres par une liaison nécessaire? Évidemment non, puisqu'en fait, ils se disjoignent, le même genre se réalisant en des espèces différentes, et que souvent la différence semblerait réalisable en un autre genre. Ajoutons que nous connaissons d'un seul regard, c'est-à-dire par une seule *species*, toute une phrase (3), dans laquelle aucune liaison nécessaire n'unit les éléments. Dans la pensée de saint Thomas, l'universalité est donc liée à une cohérence de fait entre les éléments, cohérence qui dans le langage moderne serait appelée contingence. Même dans le cas de l'intellect humain, et même dans le cas du pur universel abstrait, nos *species* peuvent être dites, en un certain sens, des universels concrets.

(1) Intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc : aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia quae sunt sub hic et nunc; et quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt a conditionibus individualibus abstractae; intellectus autem angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, non quantum autem ad ipsa cognita : cognoscit enim per species intelligibiles, propter earum efficaciam, non solum universalialia, sed etiam singularia. *De malo*, q. 16, a. 7, ad 5.

(2) *Ibid.* ad 13.

(3) *Sum. Th.* I^a q. 58, a. 2 (texte cité p. 289).

CHAPITRE XII

LES CONCEPTS CONSTRUITS

Si la nature intime des choses est l'objet naturel de l'intellect, elle ne lui est pas livrée du premier coup. Mis à part l'être, avec ses aspects fondamentaux et ses exigences premières, que nous connaissons dès que nous pensons, nous avons besoin de travailler beaucoup pour connaître les choses. Leurs manifestations, leurs opérations, leurs propriétés nous permettent cependant, en interprétant les effets et les signes, de conjecturer les traits profonds des essences. Nous construisons celles-ci. Mais la part de l'esprit dans cette construction varie beaucoup. En tout cas, il ne s'exerce jamais dans le vide, sans s'appuyer à une donnée sensorielle. Nous savons, en effet, que pour l'esprit les phantasmes se présentent pour tenir lieu des choses, ils sont les premiers objets de l'intellect, c'est par eux que celui-ci fait ses *species* : « tout ce qu'il comprend sur cette terre, il le comprend par des *species* abstraites des phantasmes ». Et c'est pourquoi, si Dieu doit être connu un jour véritablement par nous, il ne le pourra qu'en se faisant lui-même la *species* de l'intellect qui le verra (1). Soit immédiatement, soit par des intermédiaires imaginatifs ou intelligibles plus ou moins nombreux, l'image est toujours la source du concept construit. Mais ces concepts construits, ceux du bœuf ou de l'homme, quand nous les pensons avec précision, constituent-ils une *species*, ou ne sont-ils qu'un nouveau *verbum* extrait de la primitive *species* indistincte ? Dans d'autres cas, cette question n'aurait pas à être posée. L'image n'est souvent qu'une

(1) *Ver.* q. 10, a. 11.

donnée brute à l'occasion de laquelle nous construisons de toutes pièces une notion que nous lui adaptons tant bien que mal. Les épistémologistes modernes disent alors que la connaissance, loin de partir des choses, va au devant d'elles, que l'objectivité leur est conférée au lieu de leur être empruntée (1). Saint Thomas appelle ces sortes de concepts des « êtres de raison fondés dans les choses » (2). Nous distinguerons donc, en gros, deux sortes de concepts construits : les essences des corps, connues par leurs effets et leurs signes — les êtres de raison, et en particulier, les êtres de raison de la logique et de la mathématique. Mais auparavant nous avons peut-être à reconnaître l'objet de construction qui serait le premier et le plus paradoxal de tous : l'existence.

I. — LA CONSTRUCTION DE L'EXISTENCE ?

Nous avons déjà parlé de la première opération de l'intellect, la saisie des essences, *indivisibilium intelligentia*, qui consiste « en l'appréhension de la quiddité simple ». A cette opération, saint Thomas donne aussi le nom de « formatio ». En concevant la pierre, l'homme, le bœuf, je me « forme », en effet, des notions indéfiniment applicables, mais je ne les situe pas en dehors du monde des possibles, et c'est pourquoi, sans doute, saint Thomas qualifie cette activité détachée de la pratique d'« *imaginatio intellectus* » (3). Mais le possible n'est ni vrai ni faux : la vérité n'apparaît que là où l'on affirme (4). La raison en est que « la vérité est fondée dans l'existence (*esse*), et non dans la quiddité : c'est pourquoi la vérité et la fausseté ne se trouvent proprement que dans la seconde opération et dans son signe, qui est l'énonciation » (5). Il importe de bien comprendre cette doctrine : épistémologie et ontologie ici ne font qu'un, à ce point qu'on est embarrassé pour savoir par laquelle des deux il faut commencer.

Assurément, c'est un fait qu'autre est la formation des notions, autre est l'affirmation de ce qui existe; c'est un fait que nos *species*, nos *verba cordis* sont des possibles, et que pour parvenir à l'existant,

(1) G. BACHELARD. *Le nouvel esprit scientifique*, p. 33.

(2) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 257 et suiv. *Philosophie de la nature*, p. 28.

(3) *I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1.

(4) *Ver.* q. 1, a. 3. La théorie de S. Thomas, qu'il n'y a vérité que dans le jugement, est si connue que nous la mentionnons seulement, d'autant plus qu'elle ne nous intéresse pas directement.

(5) Et quia ratio veritatis fundatur in *esse*, et non in quidditate, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione et in signo ejus, quod est enuntiatio. *I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1.

notre intellect doit unir entre eux des possibles par le jugement. Mais cette constatation étrange est un problème qui réclame une solution. L'étrangeté de la constatation s'aggrave, si nous remarquons que la notion d'être, comme toutes les *species*, est un possible : l'idée d'être universel convient à ce qui existe, à ce qui a existé, à ce qui existera, à ce qui est concevable, c'est un prédicat indéfiniment applicable, un abstrait, donc un possible. Et même si nous avons l'idée de la réalisation du possible, de l'*actus essendi*, cette idée semble encore être celle d'un possible, puisque l'*actus essendi* est indéfiniment réalisable. N'aurions-nous des *species* que du possible? Pareille affirmation ne se trouve nulle part sous cette forme brutale chez saint Thomas, mais elle semble se dégager de sa doctrine. En tout cas, je ne connais pas l'existant par une *species*, mais par un jugement, c'est-à-dire par l'union de deux *species* exprimées en verbes. Cette constatation-là, saint Thomas la fait expressément, et il n'en voit pas d'autre explication que dans la composition des êtres. C'est parce que toute réalité créée est double en sa constitution interne que la connaissance de l'existence est double. Dans toute chose, en effet, il y a la quiddité et l'existence. A ces deux correspondent les deux opérations de l'intellect. L'une, que les philosophes appellent *formatio*, par laquelle il saisit les quiddités des choses : on l'appelle aussi *indivisibilium intelligentia*. Par l'autre, au contraire, il comprend l'existence de la chose, en composant l'affirmation, parce que l'existence de la chose composée aussi de matière et de forme, chose de qui il reçoit la connaissance, consiste en une certaine composition de la forme avec la matière ou de l'accident avec le sujet (1).

Dans le Commentaire sur le livre de la Trinité de Boèce, saint Thomas parle de manière aussi décisive : la première opération concerne la nature de la chose, c'est-à-dire l'essence, le possible; la seconde concerne l'existence de la chose, laquelle résulte, dans les êtres composés, de la cohérence de leurs principes intégrants, et, dans les êtres simples, accompagne l'essence simple (2).

On serait tenté d'interpréter à la lettre ces déclarations, d'autant

(1) Cum in re duo sint, quidditas rei et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis *formatio*, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur *indivisibilium intelligentia*. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam vel accidentis ad subjectum. I *Sent.* d. 38, q. 1, a. 3.

(2) Duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur *intelligentia indivisibilium*, qua cognoscitur de unaquaque re quid est. Alia vero est qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando : et hae quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit

plus que la théorie générale de l'abstraction les corrobore : l'abstraction laisse l'individuel, et l'existence est individuelle. Faudra-t-il dire que nos *species* ne sont jamais que des « similitudes » de possibles, que notre idée de l'être est l'idée de l'être possible, et que le jugement d'existence consiste à joindre un possible prédicat à un possible sujet ? Mais une semblable doctrine serait chez elle dans une « philosophie du jugement » qui attribuerait à l'esprit le pouvoir de constituer l'objectivité : elle s'oppose radicalement à l'allure réaliste de la philosophie de l'Aquinate. Nous croyons donc devoir l'écarter, et, pour l'écarter à juste titre, nous rappellerons plusieurs enseignements de saint Thomas déjà connus de nous :

a) Ce n'est pas l'individualité en tant que telle qui est pour l'intellect inassimilable, c'est la matérialité. Nous pouvons connaître l'individualité spirituelle.

b) Nous possédons une connaissance réflexive de nous-mêmes, et nous arrivons seulement par elle à connaître la nature de notre âme. Il est vrai que cette connaissance ne se réalise pas par une *species*. Nous avons cru, avec M. Jolivet, avoir le droit de lui donner le nom d'intuition.

c) Il n'y a aucune difficulté à ce qu'un « verbe » exprime cette intuition, et ce verbe, à son tour, pourra devenir le prédicat ou le sujet d'un jugement.

d) La démarcation entre la *species* ou le *verbum* et le jugement, très nette au point de vue logique, l'est beaucoup moins au point de vue psychologique. La signification d'une phrase est saisie d'une seule vue, donc par une seule *species*, puisqu'en un seul instant l'intellect ne peut être informé que par une seule *species* : pourtant la phrase est faite de plusieurs concepts. Insistons sur ce point. Les disciples de saint Thomas, croyant maintenir par là plus solidement la primauté de l'ontologie, ont insisté sur la primauté de la *species* par rapport au jugement; quelquefois en croirait presque, en les lisant, que dans la saisie de la *species* s'épuise toute la connaissance. Le jugement serait une liaison de *species* = *verba* déjà données et indéformables, il les juxtaposerait, de sorte qu'à vrai dire le jugement ne serait pas une connaissance, mais une relation entre des connaissances (1). Il faut

ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet; sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta ut pars vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei comitatur ut in substantiis simplicibus. *Boet. de Trin.* q. 5, a. 3.

(1) Sans doute cette théorie n'a jamais été proposée, poussée ainsi à l'extrême. Les thomistes récents exposent la doctrine du jugement avec infiniment plus de subtilité :

résolument rejeter pareille théorie. Si la connaissance authentique porte sur ce qui existe, il n'y a pas d'autre connaissance que le jugement : le jugement n'est pas une liaison entre des connaissances dont chacune se suffirait à soi-même, il est une connaissance, et la plus vraie ou plutôt la seule vraie.

Le mot de construction, que nous avons employé au début de ce paragraphe, doit donc être rejeté, ou du moins n'être gardé qu'en l'expliquant avec beaucoup de réserves et de précisions. D'abord, « construction » n'importera pas la notion accessoire de liberté et de choix : le jugement d'existence affirme ce qu'on ne peut pas ne pas constater. Ensuite, le jugement d'existence n'est pas toujours la conclusion d'un raisonnement : il est des cas, comme pour la conscience de soi-même, où il exprime une vue. N'est-il pas aussi très probable que, lorsque j'affirme le résultat d'une constatation sensorielle, le jugement d'existence démembré une *species* simple ? Dans la *species* qui n'a pas encore été pourvue de l'« intentio universalitatis », la *species* venant de cet homme ou de ce bœuf, l'existence n'est-elle pas présente ? Ainsi nous maintenons notre interprétation : le jugement existentiel n'est pas, à la rigueur des termes, une construction ; il va à reproduire la « fissure » d'une *species*, laquelle fissure correspond à la dualité de structure de l'être créé.

II. — LES TENDANCES PROFONDES DU L'INTELLECT CONSTRUCTEUR

Voyons maintenant comment l'intellect procède à cette construction des concepts qui sont les matériaux avec lesquels il construit les raisonnements, lesquels sont à leur tour les matériaux avec quoi il construit les théories. Il est d'abord dirigé par des besoins profonds, besoins qui correspondent aux exigences du réel à connaître.

Le premier de ces besoins est celui d'identifier et de distinguer. Dans toute proposition affirmative vraie, il faut que sujet et prédicat aient, d'une certaine manière, une signification objective identique ; mais il faut aussi, sans quoi la proposition serait tautologique et n'apprendrait rien, que sujet et prédicat signifient une diversité de points de vue rationnels (1). Il est inutile de s'arrêter sur une consta-

voir surtout les articles du P. Guérard des Lauriers sur l'activité de jugement en mathématiques : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juil. 1935, pp. 407-433, janv. 1936, pp. 76-103, avril 1936, pp. 269-299.

(1) In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. *Sum. Th.* I^a, q. 13, a. 12.

tation tant de fois faite par les successeurs de saint Thomas, dont Meyerson a rassemblé les témoignages et les a appuyés par tant d'analyses de la structure de la science et de la psychologie des savants. Mais quand une proposition est formellement identique, y a-t-il encore en elle cette diversité que réclame l'intellect? C'est le point de vue opposé à celui de Meyerson : saint Thomas maintient que le besoin du nouveau, du divers est si urgent que jamais une proposition n'est complètement identique (1). Même si je dis que Socrate est Socrate, au fond je ne répète pas complètement la même chose, car le sujet Socrate est envisagé comme un support matériel auquel je reconnais l'appartenance d'une forme qui le qualifie : ce sujet Socrate possède le nom, ou l'état civil, ou le caractère psychologique de Socrate. La nécessité d'identifier et celle de distinguer sont également impérieuses dans le jugement (2). Nous pouvons nous attendre à ce que les concepts construits le seront avec des concepts préexistants, à qui ils seront partiellement identiques et dont ils seront partiellement différents.

La distinction des concepts ne se fera pas au hasard, elle ne consistera pas à séparer des concepts qui resteraient entre eux sans lien. La distinction est de deux sortes : quantitative et formelle. La première est obtenue par division de corps homogènes, toutes les parties possédant la même forme. La seconde est celle d'un genre au sein duquel l'adjonction de différences distingue des espèces. Saint Thomas, qui n'a guère parlé que par occasion de la formation des concepts mathématiques, ne s'attarde pas à examiner si la formation de ces concepts aboutit simplement à une multitude amorphe, ou plutôt il laisse de côté les grandeurs géométriques, pour ne retenir que les nombres sur lesquels règne une loi de formation rigoureuse. Or, au sein du genre, les espèces ne se distinguent qu'en s'opposant, et leur opposition se fait par adjonction de propriétés singulières exactement comme pour la formation des nombres. J'ajoute au genre une qualité, j'ai une espèce, laquelle devient à son tour un genre, auquel j'ajoute de nouvelles qualités qui me permettent de distinguer en son sein de nouvelles espèces. Les distinctions formelles sont comme les nombres, elles se font par addition ou soustraction, et

(1) MEYERSON le fait aussi remarquer, mais pour lui la fonction identificatrice est la principale.

(2) Sed in propositionibus in quibus idem praedicatur de se ipso, hoc (qu'il y ait différence) aliquo modo invenitur, in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in suppositi existentis secundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. *Sum. Th. I^a, q. 13, a. 12.*

c'est pourquoi elles se font nécessairement selon un ordre de perfection. Dans le monde spirituel, il est aussi impossible qu'en arithmétique de réaliser une multitude qui ne serait pas gouvernée par un ordre (1). La notion d'ordre renferme trois exigences : a) les éléments ont entre eux une relation de priorité et de postériorité, b) ils sont distincts les uns des autres, c) il y a un principe de relation entre les éléments, et c'est de ce principe que viennent les divers types d'ordre : ordre dans l'espace, ordre d'origine, ordre de dignité, etc. (2).

La tendance de notre intellect vers l'ordre ne doit pas être mise sur le même plan que les tendances à identifier et à distinguer. Ces dernières sont imposées d'abord brutalement par les choses de ce monde, qui sont partiellement identiques et partiellement différentes : si l'intellect n'identifiait pas et ne distinguait pas, il serait impropre à saisir quoi que ce soit dans la nature. Or les choses de la nature sont soumises chacune à un déterminisme rigide : elles agissent toujours de la même manière, *determinatae ad unum*. C'est exactement le contraire de l'ordre, qui rapporte un être à un autre et à un autre et à un autre : l'ordre est essentiellement organisation complexe, *intentio ad multa* (3). Aussi, quand nous trouvons dans ce monde l'ordre, comme dans les vivants, nous savons que cet ordre ne peut provenir des éléments eux-mêmes, puisque chacun d'eux ne peut agir que dans une seule direction : là donc où l'intellect reconnaît un ordre, il conclut que cet ordre a été mis par une intelligence (4). C'est dire que la tendance à l'ordre est essentiellement une tendance propre à l'intellect, tandis que celles à identifier et à distinguer ont pour ainsi dire leur moteur dans l'univers corporel.

Ces trois tendances fondamentales de l'intellect : à identifier, à distinguer, à ordonner, inspirent l'intellect constructeur. Partout nous les trouverons agissantes. Un long texte du Commentaire sur les Sentences (5) va nous expliquer par le détail comment l'intellect use à la fois des données externes et de ses propres opérations pour

1) *Pot. q. 10, a. 5.*

(2) *I Sent. d. 20, q. 1, a. 3. Quaestiuncula 2.*

(3) *Rerum distinctio non potest esse a casu. Habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causae intentione distinctionem in rebus esse; non autem ex intentione alicujus causae per necessitatem naturae agentis, quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per necessitatem naturae agentis intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Contr. Gent. I, 50.*

(4) *Universalis rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum, quia omnes hujusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum... Contr. Gent. I, 50. Voir aussi I, 13 et Sum. Th. I^a q. 2, a. 3.*

(5) *I Sent. d. 19, q. 5, a. 1.*

construire des notions, des *verba*, peut-être même des *species*, car le mot y est. Entre toutes les réalités et les conceptions que désignent les mots, nous constatons une diversité : a) il y a des choses qui, en leur être total, sont en dehors de l'âme; b) il y en a qui d'aucune manière n'existent en dehors de l'âme (par exemple, la chimère); c) il y en a enfin d'autres qui ont bien en dehors de l'âme un fondement objectif, mais l'achèvement de leur nature, en ce qu'il a de formel, provient de l'opération de l'âme, comme on s'en rend compte pour l'universel. En effet, « l'humanité » n'existe pas dans la nature des choses, ce n'est pas là qu'elle possède son essence d'universel, puisqu'en dehors de l'âme il n'existe pas une « humanité » en soi commune à tous les hommes. C'est donc en tant qu'elle est reçue dans l'intellect qu'est réalisé l'universel : par l'opération de l'intellect y est insérée la relation par quoi elle est un universel (1). La notion de temps est construite de la même manière : elle a son fondement dans le mouvement, où se succèdent, en effet, un avant et un après. Mais cela n'est que le matériel de la notion : ce qu'il y a de formel en elle, c'est-à-dire la mesure, la numération, est dû à l'opération de l'intellect (2). Il en est aussi de même pour la vérité : elle a bien son fondement dans le réel, mais sa nature est déterminée par l'action de l'intellect, à savoir lorsque celui-ci saisit le réel tel qu'il est. Ainsi la vérité, notion fondamentale pour toute philosophie, n'est obtenue que par une construction. Voyons comment s'opère cette construction, qui porte tout l'édifice de la gnoséologie.

Dans toute réalité créée, il y a son essence et son existenc. Or,

(1) Eorum quae significantur nominibus invenitur triplex diversitas : a) quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; b) quaedam quae nihil habent extra animam; c) quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adiungitur ei per operationem intellectus intentio secundum quam dicitur species. I *Sent.* d. 19, q. 5, a. 1.

On pourrait se demander quel est le sens dans ce texte de « species » : il est probable qu'ici ce mot désigne l'espèce logique, puisque l'« intentio » ajoutée par l'intellect est le rapport commun à de multiples individus.

(2) Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. I *Sent.* d. 19, q. 5, a. 1. On peut citer encore, comme concepts construits de manière parallèle à celui du temps, les concepts du lieu (*Comm. Phys.* IV, cap. 4, lect. 6), de l'instant (*Ibid.* IV, cap. 11, lect. 18). Le *nunc* a un élément donné (quelque chose d'identique qui en se mouvant fait l'avant et l'après, idem subjecto et alterum ratione. La notion d'éternité (*Ibid.* n° 8) est construite au moyen du *nunc*. Supposons que le mobile ne se meuve nullement, nous avons un instant perpétuellement présent : intelligitur nunc ut semper stans, et non est fluens nec habens prius et posterius (n° 5).

c'est dans l'existence plutôt que dans l'essence que la vérité se fonde. En effet, cette « adéquation » en quoi consiste essentiellement la vérité se réalise précisément dans l'opération de l'intellect qui reçoit l'être de la chose par une certaine assimilation à elle. On doit donc dire que l'existence de la chose est cause de la vérité, mais elle n'est pas la vérité. La vérité est une relation entre l'esprit et la chose, et la notion de la vérité est la notion de cette relation. Aussi saint Thomas enseigne-t-il que la nature de la vérité est réalisée dans l'esprit avant d'avoir une signification dans nos énoncés ou dans les choses, et déclare-t-il, en ce qui concerne la notion de vérité, que si elle a un fondement dans les choses, elle est achevée par une action de l'intellect. Autrement dit, la notion de vérité est le résultat d'une construction. Elle a pour noyau l'essence de la chose : à ce noyau s'ajoute, et c'est le formel de la vérité « l'ordre d'une existence à une connaissance ou à une démonstration » (1). Les derniers mots de saint Thomas nous font remarquer qu'outre l'identité et la différence, partout agissantes, la tendance à l'ordre a inspiré la construction de ce qu'il y a de formel dans la vérité.

Il y a beaucoup de types d'ordre : ordre spatial, temporel, d'origine, ordre de dignité, etc. (2). Selon chacun de ces types d'ordre, l'intellect construit des concepts. L'ordre de valeur, qui est l'ordre métaphysique, est le plus important pour saint Thomas. Il ne consiste pas en une appréciation sentimentale ou en un préjugé social, mais en un enveloppement de notions les unes par les autres. A ce type d'ordre appartient la série vie végétative, vie sensible, vie rationnelle; mais probablement ces concepts-là ne sont pas construits. Comme types de concepts construits selon le système de l'ordre enveloppant, citons les trois vertus intellectuelles : la science, l'intelligence, la sagesse. Ces trois vertus ont même objet, à savoir la vérité : comment les peut-on distinguer ? N'oubliez pas que les mêmes objets peuvent être saisis par des opérations différentes : on peut regarder surtout les détails, on peut contempler les principes sans s'attacher aux conclusions, ou les règles suprêmes qui les organisent. C'est pourquoi les trois vertus, science, intelligence, sagesse, ne sont pas à distinguer les unes des autres sur le même plan, mais selon un ordre de dépendance. La science dépend de l'intelligence, et celle-ci de la sagesse, laquelle

(1) I *Sent.* d. 19, q. 5, a. 1. Voici les derniers mots de ce texte : Patet etiam ex dictis quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus. L'exposé le plus complet est dans la première question du *de Veritate*.

(2) I *Sent.* d. 20, q. 1, a. 3, quaestiuncula 2; voir p. 189.

« contient » sous son autorité l'intelligence et la science, en tant que jugeant aussi bien des principes des sciences que de leurs conclusions (1). Sagesse, intelligence, science, qui sont des concepts construits autant que la vérité, sont des concepts construits de manière à constituer un ordre de contenance ou de dépendance.

Les concepts construits selon les différents types d'ordre, en particulier de l'ordre de valeur métaphysique (on sait que l'ordre de valeur métaphysique est identique à l'ordre de valeur morale), sont, sans doute, l'œuvre la plus parfaite de l'intellect lorsqu'il travaille à la manière humaine. Faut-il mentionner la formation de concepts par dissociation de natures déjà connues ? Mais lorsqu'en enlevant une unité au nombre 10, nous obtenons le nombre 9, à vrai dire nous ne formons pas un nouveau concept, car il avait fallu déjà passer par 9 pour construire 10 (2). Regardons alors les êtres de la nature ; ils nous fournissent des *species* qui, on l'a vu, sont des complexes indissociables : si on enlève à une substance un élément essentiel, elle n'est plus elle-même, et c'est en ce sens que, selon saint Thomas, la série des substances est comme la série des nombres, où l'on ne peut rien ajouter ou retrancher à l'un des termes sans obtenir un autre nombre. Seulement, l'intellect a le pouvoir d'isoler ces éléments qui dans la réalité sont inséparables : de même qu'il peut enlever une unité à 10, il peut ne regarder dans l'homme que la vie animale, et former ainsi un concept en dissociant une *species* (3).

Tout opposée à ce mode de dissociation est la formation des notions morales. On a toujours admiré la *Prima Secundae* de la *Somme Théologique*, ou le troisième livre du *Contra Gentes* : même ceux qui dédaignaient la métaphysique thomiste considéraient avec respect l'édifice de la morale. Il y a là, en effet, à ne considérer que les matériaux, une magnifique construction de concepts. Ces concepts ne sont pas fournis par la perception sensible : comment celle-ci présenterait-elle les notions de mal moral, de péché, de culpabilité, de démerite ? Ces concepts sont obtenus par construction, en ordre

(1) *Sum. Th.* I^a II^{ae}, q. 57, a. 2, ad 2.

(2) Accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta. *Contr. Gent.* I, 54. Resterait à savoir si S. Thomas a eu l'idée d'obtenir 10, en tant que nombre cardinal, par correspondance biunivoque de deux ensembles (les mois de janvier à octobre et les patriarches d'Adam à Noé) : en ce cas, neuf, obtenu par soustraction d'une unité à dix, serait bien un concept nouveau. La notion thomiste d'ensemble (multitude transcendante) se prête à cette construction, mais rien ne prouve que S. Thomas y ait pensé.

(3) Il est vrai que l'animal est connu avant l'homme, parce qu'on connaît le commun avant le précis (*supra*, p. 168). Mais on ne connaît pas alors l'animal en tant qu'élément intégrant de l'espèce humaine : en ce sens la dissociation donne un concept nouveau (*supra*, p. 169 et suiv.).

enveloppant d'universalité. Par exemple, péché est plus général que faute, car la faute (*culpa*) est là où il y a responsabilité personnelle (*quod imputatur agenti*), tandis que péché n'implique pas toujours responsabilité personnelle (1). Il en est pour ces concepts moraux comme pour la vérité ou pour le temps : l'expérience a fourni des matériaux auxquels la pensée a donné une forme en établissant en eux des relations d'ordre. Assurément, saint Thomas a pour but déclaré de définir et d'organiser les notions de la morale commune, de la morale aristotélicienne et surtout de la Révélation : il a donc accepté provisoirement un certain nombre de concepts tout faits. Mais jamais il ne les a gardés à l'état brut : chacun de ces concepts est reconstruit. Malheureusement, il n'enseigne rien sur sa méthode de formation des concepts moraux : nous ne la pouvons connaître qu'en l'étudiant telle qu'il l'a pratiquée. En étudiant cette méthode, on remarquerait que saint Thomas construit rarement les concepts moraux à l'aide de la seule réflexion intérieure : il fait à peu près toujours intervenir des relations ontologiques ou physiques psychologiques (psychologie par observation externe). Le concept construit suppose donc un travail énorme d'élaboration, et il est difficile d'en faire l'analyse exhaustive. Soient, par exemple, les passions. On sait que les puissances diffèrent en genre, comme, dans la nature physique, les genres diffèrent suivant la diversité des puissances de la matière. Il en est ainsi pour les passions : seulement, à l'intérieur des genres, elles diffèrent par leurs objets. Ainsi le bien sensible poursuivi par le désir est le principe d'un genre de passions : à l'intérieur de ce genre, les passions diffèrent en espèce selon qu'elles visent à atteindre le plaisir sensible (passions concupiscibles) ou à le défendre contre toute attaque (passions irascibles). Plaisir sensible, l'attention, jouir, défendre contre attaques, ces notions-là sont bien loin d'être simples; si maintenant nous remarquons tout ce que suppose de métaphysique le genre fondé sur la *potentia materiae*, nous avouerons que la construction des concepts moraux chez saint Thomas est extrêmement compliquée.

A présent que nous connaissons les tendances générales de l'intellect constructeur, voyons-le à l'œuvre. Nous ne pouvons essayer ici une analyse inachevable; nous ne pouvons pas même passer en revue les différents domaines et les différentes méthodes de la construction des concepts. Nous essaierons seulement de jalonner quelques routes. Nous examinerons successivement la construction des quiddités, celles des relations, celle des notions mathématiques.

(1) *Sum. Th. I^a II^{ae}, q. 21, a. 2.*

III. — LA CONSTRUCTION DES QUIDDITÉS

Une des questions quodlibétales est ainsi libellée : est-ce que celui qui n'a pas la charité peut la connaître par une *species*? La réflexion intérieure étant, en cette hypothèse, hors d'état de rien fournir pour la construction du concept, ou plutôt de la *species*, puisque saint Thomas dit *species*, l'intellect devra procéder en usant de notions déjà possédées par lui. L'intellect, dit saint Thomas, est fait pour saisir les quiddités des choses : pour les connaître, il procède comme pour connaître les conclusions complexes. Or, si les principes conduisent à des conclusions, ils y arrivent, soit à l'aide de données nouvelles fournies par les sens et l'imagination, soit par le jeu même du raisonnement, étant admis que les choses sont conformes aux données. De la même manière l'intellect, pour former les quiddités, part de notions connues de tous, comme l'être, l'un, le bien, et autres semblables. Tantôt il s'aide des données de la perception, comme lorsque je conçois la quiddité d'un objet au moyen de ses propriétés sensibles. Tantôt, lorsqu'il n'a pas l'expérience à sa disposition, il use de notions déjà possédées : le profane qui n'a pas la pratique de la musique sait ce que c'est qu'art, ce que c'est que chanter ou jouer des instruments, il est donc en mesure de comprendre que la musique est l'art de chanter ou de jouer des instruments (1). Pareillement pour la charité. Lorsque nous croyons qu'elle est en nous un don divin, par lequel notre affection est unie à Dieu, nous avons sa quiddité, pourvu que nous sachions à l'avance ce que c'est que don et ce que c'est qu'union. Et à leur tour, les quiddités du don et de l'union seront connues en les résolvant en connaissances antérieures, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous parvenions aux conceptions premières qui sont connues de tous en vertu des lois même de la nature (2).

Ce texte est très instructif : il nous apprend que l'intellect est capable de s'informer soi-même en construisant une *species*, qui est bien « *similitudo essentiae rei* », et que cette construction a été opérée

(1) S. Thomas distingue une troisième source pour la formation des concepts : la Révélation.

(2) *Quodlib.* 8, a. 4. Noter que la « *conceptio caritatis quam intellectus format* » ne représente pas seulement des accidents, comme les *species* du sens et de l'imagination; elle est « *similitudo essentiae rei* » Unde *species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse naturale...* ». Il semble bien que l'on ait, non seulement le *verbum*, mais la *species* de la charité.

en la fondant sur les transcendants, être, un, vrai, bon. Prenons un autre exemple : comment saint Thomas construit la notion de cette durée discontinue qui est pour les anges le succédané de notre temps. Il est évident que ce concept a besoin d'être engendré tout autant que celui de la charité pour qui n'a pas cette vertu, car nous n'avons aucune expérience de ce qu'est la durée angélique. Par rapport à un ange, qui n'est pas dans l'espace, la notion de mouvement continu n'a pas de sens, et cependant un ange peut manifester sa présence ici ou là : s'il passe d'un terme de mouvement à un autre terme, ce n'est donc pas comme nous passons du temps à l'instant qui le termine, mais comme on passe d'un instant à un autre instant. Ainsi, puisque la présence d'un ange ne dépend en rien d'un mouvement, quand il est présent en un lieu déterminé, il n'y est pas comme dans un temps continu, mais dans un instant indivisible, un *nunc*; et quand il est présent en un autre lieu, il y est en un autre *nunc*. Ces instants inséables ne sont pas les termes d'un mouvement mesuré par une grandeur, ils ne sont pas continués entre eux par un temps intermédiaire. Cependant ils se succèdent, et la pluralité de ces instants successifs forme une sorte de temps, dans lequel nous disons que se meuvent les anges. Exactement comme Renouvier, saint Thomas a conçu une durée faite comme de pulsations de l'existence, d'une série de systoles et de diastoles; seulement il a conçu cette durée discontinue pour un autre motif que pour respecter « la loi du nombre ». Les moments de la construction sont trop visibles pour qu'il y ait lieu de les signaler; la notion de présence dans un instant, sur laquelle tout repose, se ramène presque immédiatement à l'être (1).

Il est évident que toutes les quiddités sont résolubles en l'être. Raison d'être n'est pas identique à être, et c'est pourquoi nous mentionnons les concepts construits sur la raison d'être. C'est le cas pour les puissances de l'âme. Notre âme produit plusieurs sortes d'effets bien déterminés. Or il est impossible qu'un même principe produise, en tant qu'identique des effets multiples, et comme opposés, car cela serait absolument sans raison suffisante. L'âme produisant précisément des effets différents, même opposés, ces effets ont dans l'âme leurs causes respectives qui sont les puissances (2).

La raison d'être appartient au domaine des transcendants : on comprend qu'un concept fondamental dans la science de l'esprit, tel que celui d'âme, se fonde directement sur elle. Les notions des choses

(1) *Quodlib.* 9, a. 9. Même doctrine *Quodlib.* 11, a. 4. Comparer ces analyses avec celles de G. BACHELARD dans *La dialectique de la durée*, p. 47 et suiv., Paris, 1936.

(2) *Quodlib.* 10, a. 5.

naturelles et celles qui président à l'interprétation de la nature, les *naturalia*, seront fondées principalement sur la forme; celles qui commandent l'organisation des actions humaines, les *moralia*, seront fondées sur la fin.

Il semble que le mouvement, pris en sa généralité, n'est pas le résultat d'une construction. Saint Thomas, commentant Aristote, dit qu'il est impossible de définir le mouvement par des notions antérieures, sinon par l'acte et la puissance, qui appartiennent aux différences primordiales de l'être. Se meut ce qui est entre puissance et acte : le mouvement est donc « *actus existentis in potentia secundum hujusmodi* » (1). Cette définition ne construit pas le mouvement, qu'on trouvait déjà dans la conscience sous la forme de l'altération et dans le propre corps sous la forme de la translation. Nous sommes ici en présence de l'être, contemplé par l'activité spirituelle immanente qui y découvre plusieurs aspects. Mais s'agit-il de discerner les divers mouvements, de quantité, d'accroissement, de qualité, que nous présente le monde, nous ne le pouvons que par leurs termes : le mouvement est spécifié par son objet, lequel est une réalité existant dans l'espace, une forme (2). La notion de matière est obtenue aussi par celle de forme : nous constatons qu'un même sujet est apte à recevoir différentes formes accidentelles, et puisqu'il existe aussi des variations substantielles, nous supposons qu'il existe un sujet qui est en puissance, non par rapport à des accidents seulement, mais par rapport à la forme substantielle elle-même. La notion de matière est donc construite sur celle de forme (3). Il est vrai que ce n'est ni la succession des formes ni la coexistence des formes qui se sont succédées, c'est l'aptitude à remplir ces formes, qui est la matière. Si la matière n'était connue que par la *species* de la forme, sans lui rien ajouter, elle en serait indiscernable, elle serait la forme. On pourrait donc se demander si nous avons une *species* de la matière, puisque la *species* de la forme lui est étrangère, et qu'en elle-même elle est un vide à remplir par la forme. Mais la connaissance d'un vide n'est pas un vide : comme dit M. René Le Senne, « toute absence s'ajoute à l'ex-présence et c'est aussi une autre présence : l'obscurité se voit, le silence élargit la conscience et étonne, l'angoisse étourdit, les morts nous hantent; et chaque fois nous le savons » (4). Saint

(1) *Phys.* III, cap. 1, lect. 2.

(2) *Ver.* q. 26, a. 4.

(3) *Phys.* I, cap. 9, lect. 15.

(4) *Obstacle et valeur*, p. 21.

Thomas, en affirmant que nous connaissons la puissance et la matière, était sûrement d'avis que nous en avons une *species* (1).

Les *moralia* sont spécifiés par leur fin, comme les *naturalia* le sont par leur forme. Or une forme existante entraînant la privation des autres, en morale la poursuite d'une fin entraîne l'abandon des autres fins. De là le mal : lorsqu'on choisit une fin dont la poursuite entraîne l'abandon d'une autre qui s'imposait à l'activité (2). Ici la *species* (type spécifique et *species intelligibilis*) est le résultat d'une construction où intervient l'absence, comme pour la matière.

Prenons la prudence, dont le rôle est si important dans la morale thomiste, *recta ratio agibilium*, laquelle est acquise d'après les principes qui sont les fins des vertus (3). Nous voyons déjà que la prudence est faite de deux éléments : *ratio recta*, agibile. Dans le commentaire sur l'Éthique, saint Thomas retrace la genèse de la prudence. Le prudent est celui qui, par suite d'une disposition personnelle ou acquise, est capable de bien conseiller, non en ce qui concerne une affaire particulière, par exemple, en ce qui concerne la santé corporelle, mais en ce qui concerne les biens et les utilités de la vie humaine totale. De cela il y a un signe : ceux qui sont dits prudents sur un sujet déterminé sont ceux qui raisonnent bien sur ce qui est bon et utile à une fin déterminée, pourvu que cette fin soit bonne, et qu'il ne s'agisse pas de ce qui est soumis à l'art. Donc celui-là sera prudent au sens absolu, qui est capable de bien conseiller et décider en ce qui concerne le tout de l'existence (4). Ainsi, pour arriver à l'idée de prudence générale, il a fallu observer ce que c'est que bien raisonner sur l'utilité d'une affaire, et cette observation se peut faire aisément sur les autres ou sur soi-même : par cette observation nous avons le genre (*bene consiliari*). La différence est fournie par les règles de la conduite de la vie (agibile, non factibile). Pour être complet, nous devrions ajouter une dernière différence : la prudence commande, et par là diffère de la *synesis*, qui juge des conseils à donner, mais sans commander (5). Tout ici est construit autour de la notion de fin.

(1) Probablement acquise par un procédé analogue à celui qui procure la *species* de la charité.

(2) *Quodlib.* 12, a. 22.

(3) *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, q. 57, a. 4.

(4) *Ethic.* VI, lect. 4.

(5) *Ethic.* VI, lect. 9.

IV. — CONSTRUCTION DES RELATIONS

Dire « relation » ou dire « ad aliquid », c'est dire la même chose. Par elle-même, la relation, qui concerne toujours l'autre (1), ne pose pas nécessairement une réalité dans la nature. Ceci n'est pas exclu, mais n'est pas exigé. Il y aura donc des relations fondées sur une opération réelle et sur des données réellement différentes les unes des autres, comme lorsqu'après avoir mesuré à l'aide d'un étalon, j'affirme que deux grandeurs sont égales. Mais très souvent la relation est totalement construite par la raison, et, bien que totalement construite par la raison, elle est pourtant plus ou moins loin ou près du réel, plus ou moins naturelle ou arbitraire. On en peut distinguer quatre sortes, où le pouvoir constructeur de l'esprit apparaît de plus en plus créateur. *a)* Un des termes dépend de l'autre, et non réciproquement : c'est là une relation réelle. Par exemple, la connaissance dépend de son objet. En renversant cette relation réelle, j'obtiens une relation de raison : l'objet est le principe de la connaissance (2). *b)* Un terme est rapporté à soi-même : $A = A$. *c)* Un terme est rapporté à un terme qui n'existe pas : nous sommes avant ceux qui vivront après nous. *d)* La relation elle-même est rapportée à un sujet : par exemple, la relation de paternité est attribuée à Socrate (3).

On peut constater facilement, en examinant la relation réelle et les quatre sortes de relation de raison, que la relation n'est pas engendrée par la réflexion, ou, comme dit saint Thomas, elle n'exprime pas un caractère de notre structure intellectuelle, non consequitur modum intelligendi, comme c'est le cas pour le genre et l'espèce (4). Il semblerait que la relation, dont l'être est si faible et quasi inexistant, appartienne au domaine des « secunda intellecta » : les « prima intellecta » sont les choses réellement existantes en dehors de l'âme, les « secunda intellecta » sont les connaissances issues de notre mode de connaître. En effet, lorsque l'intellect se retourne sur soi-même, qu'il comprend qu'il comprend et comprend son mode de comprendre,

(1) Quae dicuntur ad aliquid, significant secundam propriam rationem respectum ad aliud. *Sum. Th.* I^a, q. 28, a. 1.

(2) Dans ces énoncés, il s'agit de la connaissance en général, non du cas particulier de la connaissance sensible, où l'objet agit réellement sur le sens.

(3) I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 1. Même division, mais en un autre ordre : *Ver.* q. 1, a. 5, ad 16. Le 4) est généralisé dans *Pot.* q. 7, a. 11 : quandoque accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quae non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo.

(4) *Pot.* q. 7. a. 9.

sa connaissance est bien une connaissance qui en suit une autre, une connaissance seconde. Dans cette hypothèse, la relation n'aurait de réalité que dans l'intellect. Or, cette hypothèse est erronée, car la relation est un prédicament, et dans aucun des prédicaments on ne range rien sinon ce qui existe réellement en dehors de l'âme. La relation est posée par l'esprit dans le monde objectif; ou, à supposer que nous établissions des relations entre des opérations réflexives, ces opérations seront tenues pour des objets auxquels la réflexion s'attache (1). En ce qu'elle a de réel, absolument, la relation est un accident inhérent à un sujet; en tant que relation construite par l'esprit, elle est transitive, elle va à l'autre; elle est, en quelque sorte, conjointe à l'objet relaté (2). Et cependant, même à l'envisager en tant que construite, même en tant que relation totalement construite, relative de raison, elle est censée posée dans le monde objectif, inter duas *res* intellectas; et naturellement, si elle relie la *species* au *verbum*, qui sont des réalités, elle est tout ce qu'il y a de plus réel (3).

Le lecteur dira peut-être que la relation étant nécessairement entre deux termes au moins, elle est nécessairement un jugement, et qu'elle n'a droit à aucune place dans une étude sur la *species* et le *verbum*. Nous croyons néanmoins pouvoir la tenir légitimement pour une unité. Laissant de côté la question psychologique de l'antériorité ou de la postériorité du jugement par rapport au concept, nous ferons remarquer qu'en fait les jugements relatifs sont solidifiés par l'esprit en un tout compact qui est devenu un concept : quand j'attribue la paternité à Socrate, paternité constitue un tout aussi bien qu'athénien ou que brun. Bien plus, l'unité de la relation n'est pas seulement une union, elle est une unité originaire : ne savons-nous pas que la phrase est saisie par une seule *species*? (4) Encore que construite, la relation est l'un des dix prédicaments, elle appartient aux divisions primordiales de l'être, et nous sommes autorisés à la tenir pour une unité gnoséologique.

(1) Relationes quae consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus, et ratio, est quaedam res; et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. *Sum. Th.* I^a, q. 28, a. 1, ad 4.

(2) In quantum accidens est, habet quod sit in subjecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subjecto agente. *Pot.* q. 7, a. 9, ad 7.

(3) Texte de la *Somme Théologique*, I^a, q. 28, a. 1, ad 4 cité à la note 1.

(4) Ci-dessus, pp. 166 et 182.

La liberté de l'esprit dans la construction des relations de raison n'est pas absolue, ni laissée au hasard. Si nous ne voulons pas nous livrer à un jeu arbitraire, édifier des notions qui ne serviront à rien ni spéculativement ni pratiquement, nous devons nous soumettre à certaines règles ou du moins à certaines conditions. Il importe de nous en rendre compte, pour comprendre la génération des notions mathématiques dont nous aurons à parler. On peut dire, en gros, que les relations de raison qui ne sont pas arbitraires et inutiles, ou bien sont créées par l'esprit selon l'ordre mutuel de ses conceptions entre elles ou de ses conceptions et des choses, ou bien sont constatées par l'intellect, lorsqu'elles sortent nécessairement de l'ordre même de l'intellection.

Je considère, par exemple, l'humanité comme ayant une de ses réalisations en Socrate : j'établis là une relation entre un type spécifique conçu par moi et une réalité donnée (1). Passons maintenant aux relations de raison qui ne sont pas entre nos conceptions et les choses, ou simplement entre nos conceptions elles-mêmes. Tandis que celles-ci constituent un réseau entre des objets donnés intelligiblement, et tirent leur sens de ces objets, celles dont nous allons parler, et qui sont celles dont use la mathématique, ne dépendent en rien des objets, mais des opérations de l'intellect s'appliquant aux objets. C'est ce qui a lieu, dit saint Thomas, quand on connaît avec ordre les choses qui entre elles n'ont pas d'ordre. Puisque par elles-mêmes elles n'ont pas d'ordre entre elles, elles sont toutes équivalentes, interchangeables : l'ordre vient totalement de l'opération de l'esprit. Il est libre, en tant que ces opérations sont libres; il est nécessaire, en ce qu'il dépend nécessairement des lois de l'intellect (2). Si

(1) C'est là un cas de la première espèce des relations de raison, p. 198 : il y a relation réelle entre l'humanité et Socrate, relation de raison entre Socrate et l'humanité. Mais ici nous envisageons les relations de raison selon qu'elles sont librement posées, ou selon qu'elles sortent nécessairement de l'ordre de l'intellection. Il n'y a peut-être pas entre les deux une limite tranchée : la relation entre Socrate et l'humanité s'impose presque.

(2) *Relatio rationis* consistit in ordine intellectuum, quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod isto ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujus modi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ab invicem. Alio modo secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia inter se ordinem, ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. *Pot.* q. 7, a. 11.

nous osons emprunter des expressions employées par un philosophe contemporain, nous dirions que les premières relations ressortissent aux concepts, tandis que les secondes ressortissent au jugement : pareille terminologie n'a rien de thomiste, mais elle exprime bien les différences entre les deux domaines.

Pour que les relations du second domaine puissent naître, plusieurs conditions sont requises. Il faut : *a*) que les divers objets, réels ou mentaux, entre lesquels seront établis des relations, soient quelque chose (ens), car on n'institue pas des relations entre rien. *b*) Il faut que ces mêmes objets soient distincts les uns des autres, et *c*) susceptibles d'être référés les uns aux autres. Par exemple, j'envisage deux événements également possibles dans l'avenir, et fixant l'un avant l'autre, je le place par là antérieur à l'autre. L'ordre mis entre ces événements futurs dépend totalement de mes opérations; il est libre en ce que ces opérations sont libres; il est nécessaire en ce qu'il représente nécessairement l'ordre de ces opérations; il n'est possible que si les dits événements ont quelque réalité concevable, s'ils sont distincts, et ils sont susceptibles d'être référés l'un à l'autre, puisqu'ils appartiennent tous les deux au domaine de l'avenir (1). Inutile d'énumérer les autres exemples qu'apporte saint Thomas. On voit que ces sortes de relations sont exactement semblables aux relations de numération : quand je compte des moutons ou des pièces d'argent, je ne tiens compte ni de ces objets en eux-mêmes, ni de leurs qualités, ni des rapports dans l'espace qu'ils ont entre eux, ni en général de rien de ce qui les concerne en leur réalité donnée. Ils sont simplement l'occasion d'une opération répétée pour chacun d'eux, et qui forme une série, série nécessaire régie par des lois nécessaires, puisqu'engendrée par une série d'opérations intellectuelles et soumise aux lois de ces opérations. Nous en savons assez maintenant pour entendre la génération des notions mathématiques.

V. — LA GÉNÉRATION DES NOTIONS MATHÉMATIQUES

Les notions mathématiques sont donc, en quelque sorte, des condensés de relations de raison; elles ont leur structure nécessaire

(1) Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia ejusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum praesens et alterum futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istae relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. *Pot. q. 7. a. 11.*

et sont soumises à des lois nécessaires, puisqu'elles ont pour rôle et pour essence de représenter des opérations intellectuelles et qu'elles sont soumises aux lois de ces opérations. Si nous n'ajoutons rien, on pourrait se demander comment ce qui n'a aucun fondement dans les choses en tant que telles se trouve cependant les régir absolument. En réalité, les notions mathématiques, bien que constituées par des relations de raison, ont pourtant une autre source de leur intelligibilité et de leur nécessité que l'intellect. Car les opérations de l'intellect qui constituent les objets mathématiques, si elles ne tiennent absolument aucun compte de la nature de ces objets ni de leur individualité, les considèrent pourtant comme des êtres (tous interchangeables précisément en tant qu'êtres et rien autre). La mathématique se trouve donc liée à l'ontologie, les notions mathématiques étant constituées avec au moins un minimum d'éléments ontologiques. Étudions cette génération.

1. La notion la première connue, première connue en droit, parce que tout se ramène à elle; première connue en fait, parce que la plus simple de toutes; la plus aisée à acquérir, la plus nécessaire à la vie, est celle de l'être. 2. Le jeu des remplacements, des oppositions entre choses ou notions, suscite en nous la négation (d'où le non-être, qui est toujours relatif). 3. De la négation vient la division : on limite en mettant une négation entre deux êtres. Ceci n'est pas cela. 4. La division à son tour suscite la négation d'elle-même : la négation de la division s'applique, non au rapport entre éléments, mais aux éléments eux-mêmes. C'est l'unité : si cet être est divisé de cet autre, il n'est pas divisé en soi. 5. Les unités sont rapportées les unes aux autres, bien entendu, non en tant qu'individus ou en tant que natures spécifiques, mais en tant qu'êtres indivis. J'ai ainsi la multitude. Cette multitude, faite d'êtres non divisés en eux-mêmes, est d'ordre ontologique, non d'ordre mathématique. En effet, elle ne deviendra une notion mathématique qu'au moment où l'unité y jouera le rôle de mesure. Il y a donc à distinguer une unité transcendantale et une multitude transcendantale (5), une unité numérique et une multitude numérique (6) (1).

Saint Thomas fait remarquer que cette génération est théorique, correspondant à l'ordre intelligible idéal, et non à l'ordre de notre connaissance empirique : la grande loi s'applique ici que ce qui est « premier en soi » ne l'est pas du tout dans notre évolution intellectuelle. Pour nos sens, les multitudes sont données avant les unités,

(1) *Pot.* q. 9, a. 7, ad 15. *Sum. Th.* I^a, q. 11, a. 2, ad 4.

nous saisissons en bloc les ensembles avant de discerner les éléments. Mais lorsque l'intellect s'efforce de se soustraire aux habitudes sensorielles et de penser par lui-même, il pense l'unité avant la multitude. D'ailleurs la multitude n'est pas chaos, éparpillement pur : pour qu'elle soit un groupe, il faut qu'elle ait quelque unité, au moins dans notre pensée. Si la notion de multitude ne présuppose pas l'unité numérique, elle présuppose l'unité transcendante; et la négation qui constitue l'unité n'est pas une négation de la multitude qui la présupposerait, mais la négation de la division interne (1).

Unité transcendante — unité numérique : le passage de l'une à l'autre est décisif : c'est le passage de l'ontologie à la mathématique. Comprendons bien que ces deux sortes d'unité ne sont pas sur le même plan. La première dépasse la quantité et est sans rapport à elle : c'est l'être indivis; la seconde, au contraire, est obtenue par une division de la quantité. La première n'ajoute, par elle-même, rien à l'être : nier que l'être soit divisé ne lui confère pas un caractère positif, de telle sorte que l'unité transcendante est simplement la substance indivisée. A l'inverse, l'unité obtenue par division de la quantité ajoute à l'être de l'objet, car elle a le caractère de mesure. De même s'opposent la multitude transcendante et la multitude numérique. La première n'ajoute rien aux êtres qui en forment l'ensemble : elle requiert seulement que chacun d'eux soit un (indivis en soi) et reste distinct des autres. C'est pourquoi, dans la Trinité divine, un et trois ne sont pas des nombres nombrants, mesurants, ils sont identiques à l'être : traduit en notre langage, cet énoncé signifie que le nombre cardinal est la multitude transcendante. La multitude numérique, elle, ajoute à l'être des éléments qui la composent, puisqu'elle est constituée par la répétition de l'unité étalon qui est le principe de sa génération et la norme de sa mesure. L'ontologie ne connaît que le même, l'autre, la distinction, l'indivision, le groupe; la mathématique se meut toujours dans la quantité et n'opère que par la mesure (2). De l'une à l'autre, la pensée accomplit un passage, nous dirions mieux un saut qui, conditionné par les choses, est aussi conditionné par sa propre nature, puisque les matériaux des opérations et les opérations elles-mêmes changent du tout au tout : la pensée passe de l'abstraction philosophique à l'abstraction mathématique. Nous venons de constater en quoi diffèrent ces deux abstractions : il a suffi d'analyser les relations entre les objets, et les

(1) *Pot.* q. 9, a. 7, ad 15.

(2) *Pot.* q. 9, a. 7.

procédés de la pensée, soit commune et métaphysique, soit mathématique. Mais constater n'est pas expliquer ni justifier. Il importe de chercher, au cœur même de l'être et de la pensée, l'origine et la légitimité des deux abstractions.

Légitime comme procédé de travail, et pourvu que nous soyons bien conscients du morcelage qu'elle opère, l'abstraction n'a pas le droit de feindre que l'être concret un soit multiple; elle n'a pas davantage le droit d'isoler les accidents de la substance, puisqu'ils jouent par rapport à elle le rôle que joue la forme par rapport à la matière, et puisqu'ils ne peuvent être compris que par elle. Seulement, les accidents s'attachent à la substance en un ordre déterminé, à savoir : *a*) la quantité, *b*) la qualité, *c*) les « passions » et mouvements. La quantité, qui porte les autres accidents, peut être comprise sans eux, tandis que ceux-ci ne peuvent être compris sans elle. L'abstraction qui l'isole est donc légitime (pourvu, comme on l'a dit, que cette abstraction ne soit pas prise pour un morcelage réel), et par elle se constituent les notions mathématiques (1).

Saint Thomas s'est arrêté au seuil de la mathématique, à l'endroit précis où l'unité numérique commence la génération ordinale des nombres. Cependant, s'il n'a entrepris nulle part de décrire cette génération, il a tenu à dire qu'elle n'inaugure pas, après les notions ontologiques, un autre monde dans lequel il ne subsisterait aucune trace du premier. L'unité numérique est une détermination de l'unité transcendante; et à l'intérieur de la multitude numérique continuent de jouer les oppositions qui font la multitude transcendante. En effet, qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre multitude, elle est multitude parce qu'il y a division ou divisibilité. Tout ce qui cause division, cause pluralité. Or cette cause est à envisager différemment, selon qu'elle agit dans les ensembles postérieurs et complexes, ou entre les éléments simples et premiers. Dans les ensembles postérieurs et complexes, le principe qui opère la division est la diversité des éléments simples et premiers : par exemple, on divise une ligne parce que ses parties occupent des places différentes. Ou sans doute, encore (ces exemples-ci ne sont pas de saint Thomas), on compte les moutons parce qu'ils diffèrent individuellement, ou on énumère la série ordinale des nombres, parce qu'il existe des multitudes d'êtres qui peuvent être objet de numération. Pour créer des unités et des groupes quantitativement mesurables, il faut disposer, comme matériaux, d'entités distinctes les unes des autres : la distinction transcen-

(1) *Boet. de Trin.* q. 5, a. 3.

dantale est toujours présumée par la division mathématique.

Mais alors la distinction transcendantale ne repose sur aucune autre distinction, elle est première. La distinction de l'âme et du corps, ou toute autre distinction substantielle ou qualitative, suppose la distinction du même et de l'autre : celle-ci est primitive. Or la distinction transcendantale du même et de l'autre nous ramène à l'opposition de l'affirmation et de la négation : l'être ne diffère pas de l'être en tant qu'être, mais en tant que non-être. C'est pourquoi, quand il s'agit des notions premières, les propositions négatives ne sont pas réductibles, elles sont immédiates, affirmer cet être-ci est nier celui-là : la négation n'est pas un néant, elle est une absence.

Partout ainsi, dans les notions mathématiques, dans les jugements mathématiques, subsiste, implicite et invisible, le jeu des oppositions ontologiques : dans la diversité des notions les plus complexes agira l'« efficace de la première cause », à savoir de l'opposition entre être et non-être. Nous pouvons dire, avec Boèce, que l'altérité est le principe de la pluralité et, par là, de toutes les constructions mathématiques (1).

Nous ne voulons pas ajouter, aux doctrines enseignées par saint Thomas, des applications, quelque naturelles et même quelque irrésistibles qu'elles se présentent. Il est évident, par exemple, que la multitude transcendantale, étrangère à la mesure et donc à la sériation ordinale, est un pur ensemble. En faisant correspondre chacun à chacun les éléments de ces ensembles, on obtiendrait un nombre cardinal. Les multitudes cardinales appartiennent donc, en tant que telles, à un domaine antérieur au domaine proprement quantitatif. Ces applications ont été faites récemment; mais il ne nous appartient pas de dépasser la tâche strictement historique qui est la nôtre.

(1) *Boet. de Trin.* q. 4, a. 1.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette enquête, nous devons en rassembler les résultats et surtout les organiser. En lisant les chapitres précédents, le lecteur au courant de la littérature néo-thomiste a sûrement remarqué au passage certains points de doctrine où nous apportions un peu de lumière nouvelle; ailleurs il aura été surpris de constater que des enseignements de saint Thomas, parfaitement clairs et indiscutables au point de n'avoir besoin d'aucune explication, étaient jusqu'ici laissés de côté. Mais peut-être a-t-il éprouvé l'impression que ces résultats étaient des constatations dispersées, sans lien entre elles, valables assurément, mais n'apportant pas une doctrine d'ensemble ni même des thèses importantes pour interpréter saint Thomas. Ce seraient des fiches à utiliser, non un ouvrage.

Nous avouons que telle fut notre impression à nous-mêmes, lorsqu'accablé par le poids de nos notes et par le nombre des références, nous avons essayé une première fois de faire le point. Il fallait que peu à peu s'opérât dans notre esprit le dépôt de la poussière des détails, pour que les faits se concentrassent et qu'apparussent de grandes lignes nettes. Essayons de retracer ces grandes lignes.

Nous ramènerons aux chefs suivants les résultats nouveaux (ou vus jusqu'ici sans être regardés, ni peut-être aperçus) de notre enquête : 1^o sur la méthode d'invention et d'exposition de l'épistémologie thomiste; 2^o sur la nature de la species intelligibilis et de l'intellectio intellecta; 3^o sur l'unité de la species intelligibilis; 4^o sur les rapports entre la species et le verbum; 5^o sur la structure de la species; 6^o sur les concepts construits; 7^o sur la reductio et sur les fondements réflexifs de la métaphysique thomiste.

I. — PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA CONNAISSANCE
NATURE DE LA *species intelligibilis* ET DE L'*intentio intellecta*

Ramenée à son origine, l'activité intellectuelle consiste en ce que l'intellect possible, mis en acte par la forme œuvre de l'intellect agent, en exprime un *verbum* ou *intellectio intellecta*. Il est certain que la théorie de la *species intelligibilis* et du *verbum* est présentée très souvent par saint Thomas comme une théorie ontologique : il faut que l'intellect qui comprend soit en acte, donc réalisé par une forme nouvelle, selon l'adage : *forma est qua agens agit*. Mais ce principe est-il à la source de l'épistémologie, ou au contraire est-il dégagé par elle ? Même si l'on admet, avec M. Gilson, que la philosophie de saint Thomas est un « réalisme méthodique », admettant d'emblée l'attitude réaliste et se contentant de la justifier par cela qu'elle est la seule à s'accorder avec l'expérience (1), il est difficile de croire que ce principe puisse être appelé à fonder l'acte de connaissance qui l'atteint. Pour justifier la théorie de la *species* et du *verbum*, MM. Maritain et Y. Simon ont recours à des analyses qui ont tout l'air de porter directement sur la vie de l'esprit et d'appartenir à ce qu'on appellerait aujourd'hui une phénoménologie de la connaissance. Le P. Sertillanges le dit sans ambages : « la théorie de la connaissance dont nous venons de marquer les grandes lignes n'est pas à l'ontologie thomiste dans le rapport de la conséquence au principe... Constamment il paraît déduire; mais à y regarder de près, on voit que son système clos en apparence — tel un anneau brisé — a pourtant une entrée, et que cette entrée est la thèse sur la connaissance » (2).

Quoi qu'il en soit, pour se faire une notion précise et maniable, l'intellect a dû partir d'un état qualitatif transparent et invisible, puisqu'il regarde l'objet et non soi, et traverse cet état pour aller au delà. Cet état qualitatif étant normalement inconscient, ce n'est pas la psychologie empirique qui l'observe : il ne peut être atteint que par une analyse transcendantale. Saint Thomas nous offre précisément trois preuves de l'existence de la *species intelligibilis*, preuves transcendantales puisqu'elles concernent les conditions du connaître.

a) La connaissance est acte du connaissant, non du connu. En connaissant, le connaissant est devenu autre, il est en un certain état

(1) *Le réalisme méthodique*. Paris, Téqui, 1936.

(2) *L'idée générale de la connaissance dans S. Thomas d'Aquin*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 457.

nouveau : ce qui le constitue en cet état est la forme intelligible. b) Connaître consiste à devenir ce que l'on connaît : bien entendu, non à le devenir physiquement, à s'identifier matériellement avec lui, mais à être intentionnellement la nature du connu (1). La dépendance que j'éprouve dans la vérité, et, avant la vérité du jugement, dans la simple appréhension, montre l'existence d'un intelligible; à ce stade, l'intelligible n'est pas ce *que* fait ma pensée, mais ce *qui* la fait. On pourrait rapprocher cette analyse de saint Thomas d'analyses de Husserl. c) Le phénomène de l'expression intellectuelle, qui se manifeste de manière plus trappante par l'analyse, la synthèse, la formation de relations, et auparavant par la formation de la pensée maniable, suppose à son origine des matériaux spirituels dont se sert l'intellect quand il dissocie, associe, fond, bâtit.

Ce principe d'intelligibilité qui met en acte l'âme est normalement inconscient, puisqu'il est ce qui fait penser, non ce qui est pensé; il est le dynamisme du regard et non l'image contemplée. Il équivaut aux états de pensée profonde qu'ont essayé de suggérer des philosophes et psychologues récents, par exemple, M.M. E. Le Roy, Delacroix, Segond. Ces états de conscience sont parfois dits « obscurs » : ce mot est impropre et dangereux, mieux vaudrait dire « transparent ». On voit à travers le verre, et on ne le voit pas, non qu'il soit opaque, mais au contraire parce qu'il fait passer la lumière. Comme le verre, la forme intelligible deviendra visible si, pour une cause ou une autre, elle se transforme en obstacle qui arrête la vue. C'est ce qui a lieu quand l'intellect tire d'elle le *verbum* : la *forma intelligibilis* est connue normalement lorsqu'elle a été changée en « *intellectio intellecta* ». Le mot l'indique : *species intellecta*, c'est la *species intelligibilis* qui est connue en devenant verbe, connue dans et par le verbe, *similitudo rei intellectae prout est in intellectu*. Cependant, on ne saurait affirmer que la forme intelligible reste absolument inconsciente tant qu'elle n'est pas incorporée au verbe. S'il en était ainsi, elle ne serait atteinte que dans une dégradation d'elle-même, car le verbe ne l'exprime que partiellement. Et saint Thomas enseigne expressément qu'il existe un « *intuitus veritatis* » qui n'est pas *verbum*, c'est la *forma intelligibilis* qui commence à devenir consciente (2). En ce cas, la forme intelligible ne peut être atteinte que par une « réflexion » ou « conversion ». Bien que nos opérations intellectuelles soient en elles-

(1) Sur les trois sens d'*intentio* (motion instrumentale — action de tendre vers une fin — l'objet connu en tant que tel), voir SIMONIN, *Immatérialité et intelligence. Angelicum*, 1930, pp. 460-486.

(2) I *Sent.* XXVII, q. 2, a. 1.

mêmes transparentes et invisibles, la réflexion peut d'une certaine manière les connaître. Il est inutile de rappeler que si la réflexion arrive à toucher les opérations intellectuelles, elle n'atteint par elles les puissances que grâce à l'actuation reçue.

II. — UNITÉ DE LA FORME INTELLIGIBLE

La forme intelligible ne correspond directement, ni aux éléments du langage, ni aux choses corporelles de l'Univers. La preuve en est que la signification d'une proposition est saisie par une seule forme intelligible. Assurément d'innombrables disciples de saint Thomas avaient lu cette assertion, et l'avaient peut-être trouvée trop naturelle pour s'y arrêter. Elle est pourtant presque identique à une page de M. Bergson dans laquelle celui-ci décrit l'intuition naissante, l'effort intellectuel qui d'abord s'exerce dans la nuit, quand on lit ou entend les premiers mots d'une phrase : puis tout à coup, en pleine lumière, on a compris, on voit le sens entier. Or, que chez saint Thomas la forme intelligible ne soit pas l'équivalent mental des mots du langage, et s'écroule une des plus puissantes machines de guerre construites contre sa doctrine. Le reproche de verbalisme n'atteint pas la philosophie thomiste. — La forme intelligible est radicalement une : elle n'est donc pas calquée sur les objets matériels faits de parties multiples et extraposées. La philosophie thomiste ne mérite donc pas non plus le reproche de morcelage et d'extériorisation de l'esprit qu'on lui a tant adressé. — Tout ceci du moins en principe, car il est bien difficile de ne pas tomber quelquefois dans le verbalisme, ou de ne pas matérialiser le spirituel; c'est une conséquence de notre situation humaine. Saint Thomas a dénoncé ce danger, ce qui ne signifie pas qu'il n'en ait jamais été victime.

III. — RELATION ENTRE FORME INTELLIGIBLE ET VERBE

Nous croyons avoir contribué aussi à préciser les relations entre la pensée et l'expression selon saint Thomas. La forme intelligible n'est pas plus nécessairement parallèle au verbe mental qu'elle n'est calquée sur le langage oral ou sur les choses de la nature. Saint Thomas enseigne bien que penser est toujours dire : encore convient-il d'interpréter son assertion. Penser est toujours dire, au sens d'exprimer un « *verbum cordis* » : il ne s'agit là, ni de la parole intérieure matérialisée

en mots, ni de l'expression imaginative de la pensée, car le « *verbum cordis* » est l'expression intellectuelle. Et le principe que penser est toujours dire est soumis à des réserves. Saint Thomas parle quelque part d'un « *intuitus* » qui ne s'achève pas en verbe : il y a des cas où la pensée profonde ne parvient pas à s'exprimer suffisamment ou peut-être y renonce d'elle-même. D'ailleurs — et cette seconde réserve est encore plus importante que la première — jamais l'expression intellectuelle ne parvient à saisir la plénitude de la forme intelligible : *verbum... non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur*. Enfin l'expression intellectuelle, étant conditionnée par des éléments sensibles, c'est-à-dire par des images qui l'incorporent ou simplement par les mots vers lesquels elle s'oriente, rétrécit toujours l'émanation intellectuelle. En exprimant notre pensée pour nous-mêmes, nous l'appauvrissons nécessairement. Mais cet appauvrissement momentané de l'expression est la condition de notre progrès intellectuel : c'est précisément parce que nous n'arrivons jamais à saisir les richesses de notre pensée que nous continuons à inventorier notre trésor et que nous usons de lui de toutes sortes de manières afin de l'augmenter. Là comme partout ailleurs, car la vie intellectuelle et la vie morale sont même chose, le renoncement est condition d'enrichissement : on gagne en perdant.

Il est difficile de méconnaître la profondeur de ces doctrines de saint Thomas. Ce n'est pas à dire pourtant qu'elles ne soulèvent pas de difficultés. Si l'intelligible est déjà dans la chose, la connaissance n'opère rien, nous n'avons qu'à nous laisser faire : or, l'expérience témoigne que l'intellection n'est pas un état purement passif. Mais si, d'autre part, l'intelligible n'était pas dans la chose, la connaissance a la charge de le fabriquer, et alors sur quoi s'appuie-t-on pour prétendre que notre connaissance correspond aux choses ? Cette objection classique nous semble posséder la clarté des dilemmes trop simples : la connaissance réelle a plus de densité et de mystère que n'en suppose cette antinomie trop aisée. La doctrine thomiste se tient sur deux faits que doit noter toute phénoménologie du connaître : d'une part, la forme intelligible, purement spirituelle, n'est pas l'œuvre des substances corporelles — mais, d'autre part, qu'elle soit *ceci* ou *cela*, dépend de ces substances. La forme intelligible est l'œuvre de l'esprit — elle est en relation fonctionnelle avec la portion d'Univers qui nous entoure. Je joins les deux affirmations, bien que je n'en comprenne pas la liaison : pourquoi refuserais-je d'accepter simultanément deux données incontestables ? Dans d'autres domaines, on admet sans sourciller des lois qui s'opposent les unes aux autres

plus que celles-ci : pourquoi serions-nous plus exigeants, sous prétexte que nous sommes en épistémologie ? La connaissance serait-elle sans mystère ? Or nous savons que la connaissance humaine est orientée directement vers les corps, elle est un regard qui a beaucoup de peine à se connaître soi-même. C'est là un mystère à accepter. Saint Thomas, qui est partout métaphysicien, essaiera de l'éclaircir en disant que l'intelligible est en puissance dans la chose, ou, pour parler plus exactement, dans le phantasme. Nous sortirions de notre sujet si nous entreprenions de montrer que cette explication n'est pas purement verbale : il n'est pas absurde de croire que la nature recèle une sorte de noétique, de « pensée cosmique », comme dit M. M. Blondel, et cette pensée cosmique existe évidemment dans les choses d'une manière tout autre que celle dont nous la pensons. Et il est tout naturel de croire que la chose, avec ses caractéristiques noétiques, possède une nature telle qu'elle détermine la nature de l'intelligible pensé par nous.

Là est la grandeur et la déficience de l'expression mentale de l'intelligible. Le verbe n'est pas l'intellect : il est trop évidemment un produit de l'activité intellectuelle, et ainsi se vérifie déjà la valeur de cette hypothèse de la puissance à laquelle tout à l'heure nous faisons appel. Or si le verbe mental n'est pas l'intellect, ni l'intellection, s'il n'en est qu'un produit, il n'y a pas, entre l'intellect et l'intelligible, cette coïncidence absolue qui reste pour nous un idéal divin. Le domaine entier de notre connaissance, tel que nous le pensons, est sillonné par des fissures. Première fissure, qui coupe en deux le monde de la science : il existe deux régions de la science, les sciences qui portent sur les choses, et les sciences qui portent sur notre connaissance des choses (de intellectionibus intellectis). Seconde fissure, qui dans notre vie intérieure limite un domaine inexorable : la connaissance du moi ne porte jamais sur le je, sur le sujet pensant, mais sur une similitude du je. L'« *intentio intellecta* », parce qu'elle est l'œuvre du je et pour ainsi dire détachée de lui, ne nous livre qu'un savoir en fragments. Mais elle rachète cette limitation en ce qu'elle est principe de liberté et de progrès sans terme : principe de liberté, parce qu'elle est notre œuvre, instrument fabriqué par nous et dont nous pouvons nous servir pour tous nos buts (per ipsum concepta et quodammodo excogitata); principe de liberté et de recherche et de conquête, parce qu'elle se présente à nos tendances intellectuelles comme leur bien (sub forma boni et convenientis). La « *forma apprehensa* » du Bien universel, présente dans chaque verbe et le dépassant, me fournit la capacité de former de nouveaux

« *verba cordis* » et de m'orienter vers eux, aussi bien que de me réserver et d'aller au delà d'eux. — Chacun des éléments de ce paragraphe est bien connu : peut-être pourtant leur organisation, la valeur et la déficience du verbe, a quelque nouveauté.

IV. — PRINCIPE DE L'UNITÉ DE LA *Species*

Parce qu'un être est actué par une seule forme substantielle, la *species intelligibilis* qui correspond à cette forme, est une. Telle est l'explication classique de l'unité de la *species*. Elle est juste. Mais, sans pénétrer sur le plan ontologique, une phénoménologie de la connaissance est en mesure d'établir de multiples manières l'unité de la *species*, en particulier par l'unité nécessaire de l'action spirituelle morcelant le temps (1). Les exigences de la science, de la logique, de la psychologie, vont toutes dans le même sens. Mais si l'unité est indispensable à la réalité de la *species*, toutes les *species* ne possèdent pas l'unité au même titre : les unes possèdent une unité qu'on pourrait nommer statique, c'est l'unité stable de la forme; les autres ont une unité, pour ainsi dire, dynamique, l'unité d'un rapport déterminé par son terme. Telle est l'unité de la *species* d'un *habitus*, d'une disposition. On notera enfin que l'unité de la *species* est indépendante de l'unité du phantasme.

V. — STRUCTURE DE LA *Species*

Savoir que l'intellect est déterminé à connaître par des formes intelligibles n'est que le commencement de la phénoménologie du connaître, car une tâche immense s'ouvre pour le philosophe : étudier la structure de ces formes. Cette tâche ne correspond pas complètement à celle que Husserl a assignée à lui-même et à son école. Selon Husserl, le phénoménologue doit mettre l'existence entre parenthèses et s'appliquer à décrire les différents domaines des essences. Saint Thomas envisage ce travail par un autre biais et plus profondément. Au lieu d'accepter de prime abord le partage des objets de connaissance en régions, et de laisser poser devant le regard intellectuel des idées-atomes, il prend en elle-même la *species*, car toute *species* a une structure, et loin de faire sortir cette structure hors de la réalité de l'être,

(1) Cette perspective thomiste a été retrouvée par M. G. BACHELARD dans son livre si intéressant et si paradoxal : *La dialectique de la durée*. Paris, Boivin, 1936.

il y voit l'être : l'existence y est toujours incluse, ne fût-ce à titre que de capacité. Il existe des éléments de la représentation, et précisément dans le sens qu'Octave Hamelin donnait à ce terme : c'est-à-dire, non comme des objets épars que vise la pensée après avoir été déterminée par eux (Husserl), mais comme les règles idéales des synthèses concrètes. L'existence et l'essence sont les premiers éléments de cette structure.

Mais, outre la fissure première de l'existence et de la nature, on en peut reconnaître d'autres. Toute *species* d'une chose réelle est une totalité, et l'activité intellectuelle oscille entre la vue synthétique de la totalité et la saisie fragmentaire des parties, parties intégrant, parties subjectives, parties potentielles. De plus, toute *species* est principe de relations avec d'autres : grâce à ce système de relations, la communication des essences est possible, non pas au sens d'une construction unitaire à priori du réel, mais comme un pluralisme ordonné par rapport à Dieu. Ainsi, par suite de la structure complexe de la *species* : existence et essence, genre et différence y contenues, totalité quantitative, spécifique et active, les relations réelles foisonnent à partir de la *species*. Enfin, la structure de la *species* suppose, en profondeur, des conditions non vues tout d'abord, mais visibles à l'analyse : on les peut dégager par la « réduction », opération qui ramène une forme à ses présupposés nécessaires. Par l'analyse de la structure de la *species* et par la réduction, le Thomisme a à sa disposition un mode de découverte et de preuve qui est plus simple que le raisonnement syllogistique. Il possède le principe et la méthode d'une métaphysique réflexive, et saint Thomas en a pleinement conscience. Nous en donnons de nombreux exemples.

Déjà nous avons parlé de la relation vivante qui lie la forme intelligible et le verbe. Ce n'est pas le rapport entre deux choses, ce qui impliquerait parallélisme, copie, correspondance univoque; c'est le rapport entre un principe actif et son œuvre, entre la pensée profonde et son expression. Une seule *species* permet de proférer de multiples verbes : à propos de n'importe quelle connaissance fragmentaire, je puis connaître mon acte, mon intellect, connaître le vrai, le bien, l'acte de vouloir, etc., et exprimer tout cela en verbes distincts. Et nous savons que le verbe n'exprime pas intégralement la structure de la forme intelligible, il la détaille.

VI. — LES CONCEPTS CONSTRUITS

Avait-on suffisamment remarqué le rôle des concepts construits chez saint Thomas? A lire certains de ses interprètes, on croirait que toute notion, extraite par l'intellect agent d'une forme substantielle ou accidentelle, possède dès l'abord une unité originale, totale et inamissible. Assurément, on n'ignorait pas que la nature de l'âme n'est connue par nous que par l'expérience de la réception en elle des formes intelligibles et par l'analyse des conditions de cette réception. Pour y arriver, un raisonnement très compliqué est nécessaire, qui passe par l'intelligibilité des choses, par la saisie spirituelle de l'intelligible, par les conditions de spiritualité d'une opération spirituelle. Une notion obtenue par un pareil travail discursif est une notion construite. C'est là une découverte au sens où voir le soleil en plein midi en est une : une de ces évidences si naturelles qu'on oublie d'y penser, et qu'on néglige de les mentionner quand il y aurait lieu de leur faire appel. Or les concepts construits sont, dans la philosophie et la théologie thomistes, extrêmement nombreux. Nous n'en citons que quelques-uns, la puissance, l'*habitus*... Une liste complète serait interminable.

Sur la construction des concepts dans le Thomisme, tout était à dire, et nous avons à peine commencé à jalonner quelques itinéraires. D'abord, les conditions de la construction : ce sont les besoins de l'intellect, besoin d'identifier, besoin de distinguer, besoin d'ordonner. Sur ce point, saint Thomas n'a pas professé de théorie générale. Mais s'il n'a pas envisagé une théorie générale, il a étudié d'une manière très précise, lorsque les circonstances le requéraient, le mode de construction de certains concepts. Par exemple, il explique par le menu que seul est donné le fondement du concept de vérité, et comment l'intellect édifie sur ce fondement une relation qui est la notion de vérité. Ainsi l'idée de concept construit n'est pas étrangère à saint Thomas, puisqu'il le note expressément au sujet de la vérité, et il sait qu'il y a plusieurs procédés de construction. Mais une théorie ou même une classification de ces procédés était en dehors de ses préoccupations. Nous avons cru remarquer que là où saint Thomas retrace des genèses de concepts, les principaux types de ces genèses s'ordonnent autour de l'ordre, de la forme et de la fin. Il a pu le voir lui-même, et c'est plus vraisemblable, mais il ne l'a pas dit. Par contre, il a donné une théorie très poussée des conditions de la

construction des relations de raison : si les relations de raison ne sont pas un jeu arbitraire, si elles ont valeur scientifique, c'est qu'elles sont soumises, non pas à des lois des choses (puisque, par hypothèse, elles ne sont pas réelles), mais à l'ordre de l'intellection. Ainsi se justifie le mot profond de saint Thomas sur la genèse des relations mathématiques : elles consistent à connaître avec ordre les choses qui entre elles n'ont pas d'ordre.

Enfin, il ne paraît pas douteux, malgré l'étrangeté au premier abord de cette constatation, que, selon saint Thomas, l'intellect a le pouvoir de construire des formes intelligibles et par conséquent de s'informer soi-même : il le dit assez clairement pour la charité. Au fond, une telle affirmation est moins paradoxale qu'elle ne le paraît : on comprend que les résultats de l'activité de la pensée soient en quelque sorte résorbés, assimilés à tel point qu'à leur tour ils deviennent la pensée profonde qui s'exprimera ensuite en un verbe, lequel à son tour sera réabsorbé et redeviendra une *species* qui engendrera un verbe. Se succéderaient dans l'intellect un cycle engendrant un second cycle qui en engendre un troisième, comme dans la Philosophie de l'Esprit de M. B. Croce.

A propos de la structure de la *species*, nous avons noté en passant la possibilité de cette opération appelée réduction et qui consiste à aller du tout aux éléments et à l'ordre de ces éléments, et surtout à descendre, au delà de la *species* elle-même, vers ses conditions intelligibles. Une telle opération, nous l'avons déjà dit, est susceptible de fournir toute une métaphysique réflexive. Souvent des échafaudages syllogistiques masqueront, chez saint Thomas, les lignes beaucoup plus simples de l'édifice réflexif qu'ils sont censés soutenir. Cependant cet édifice tient parfaitement par sa propre solidité.

Tels sont les enseignements, et tel est l'ordre des enseignements que nous croyons pouvoir dégager de notre enquête. Au lecteur de juger si elle valait la peine d'être tentée.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Sur Saint Thomas en général

- A. D'ALÈS. Article *Thomisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, IV, col. 1667-1712. Paris, Beauchesne.
- M. BAUMGARTNER. *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*. Berlin, Mittler und Sohn.
- E. DE BRUYNE. *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde*. Bruxelles, 1928.
- A. FOREST. *L'esprit de la philosophie thomiste. Revue des cours et conférences*, 1933, I, pp. 577-588, et II, 13-23, 147-158, 357-370.
- E. GILSON. *Le Thomisme*. Paris, Vrin, 1927.
- E. GILSON. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Gabalda, 1925. (Collection « Les moralistes chrétiens »).
- E. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2 vol. Paris, Vrin, 1932.
- E. GILSON. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, Vrin, 1925.
- E. GILSON. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1929.
- M. M. GORCE. *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand. Thomas d'Aquin*. Paris, Letouzey, 1933.
- Martin GRABMANN. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. 2 vol. Freiburg im Br. 1909-1911.
- Martin GRABMANN. *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas*. 2^e éd. Freiburg, 1928. (Traduction Vansteenberghe, *la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, 2^e éd. Paris, 1932).
- Martin GRABMANN. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. 2^e éd. Münster, 1931.
- Martin GRABMANN. *Mittelalterliches Geistesleben*. I. München, 1926.

- Martin GRABMANN. *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg, 1934.
- J. GREDT. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Friburgi, 1929.
- P. MANDONNET. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Fribourg (Suisse), 1910.
- P. MANDONNET. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. 2^e éd. Louvain, 1908-1911.
- P. MANDONNET. *La chronologie des questions disputées de saint Thomas*. *Revue thomiste*, 1918 (Saint Maximin, Var).
- P. MANDONNET. *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920 (Paris, Vrin).
- Fr. OLGATI. *L'anima di San Tommaso*. Milano, Vita e pensiero, 1924.
- H. PETITOT. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1923.
- PRÜMMER. *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. I. *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo*. Toulouse, 1911 (d'autres biographies de saint Thomas ont été publiées par la *Revue Thomiste*).
- J. B. M. DE RUBEIS. *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae, Venetiae 1750*. (Réimprimé en tête du tome I de l'édition léonine).
- A. D. SERTILLANGES. *Saint Thomas d'Aquin*. 2 vol. Paris, Alcan, 1910.
- A. D. SERTILLANGES. *Saint Thomas d'Aquin*. 1 vol. Paris, Flammarion, 1931.
- A. TOURON. *La vie de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1741.
- J. WEBERT. *Essai de métaphysique thomiste*. Paris, 1926.
- J. WEBERT. *Saint Thomas d'Aquin. Le génie de l'ordre*. Paris, Denoël et Steele, 1934.
- M. DE WULF. *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain, 6^e éd., 1934.
- M. DE WULF. *Initiation à la philosophie thomiste*. Louvain, 1932.

II. — Sur la théorie thomiste de la connaissance en général

- J. DURANTEL. *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas*. Paris, Alcan, 1918 (voir la critique de ce livre dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1920, p. 626).
- A. FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, 1931.
- P. GARIN. *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*. 2 vol. Paris, Desclée-de Brouwer, 1932.

- H. GOUHIER. *Introduction à la théorie thomiste de la connaissance. (Revue des cours et conférences, 1932).*
- R. JOLIVET. *Le Thomisme et la critique de la connaissance.* Paris, 1931.
- J. MARECHAL. *Le point de départ de la métaphysique. V. Le Thomisme devant la philosophie critique.* Louvain, 1926.
- J. MARITAIN. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre.* Paris, 1924.
- J. MARITAIN. *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir.* Paris, Desclée-de Brouwer, 1932.
- A. MASNOVO. *Problemi di metafisica e di criteriologia.* Milano, Vita e pensiero, 1930.
- D. MERCIER. *Critériologie générale.* 6^e éd., Louvain, 1911.
- D. MERCIER. *Logique.* 5^e éd., Louvain, 1909.
- D. MERCIER. *Métaphysique générale.* 5^e éd. Louvain, 1910.
- L. NOEL. *Notes d'épistémologie thomiste.* Paris, Alcan, & Louvain, 1925.
- FR. OLGIIATI. *Il problema della conoscenza nella neoscolastica italiana, dans Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana.* (Milano, Vita e pensiero, 1934).
- J. PEGHAIRE. *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin.* (Publications de l'Inst. d'ét. médiévales d'Ottawa, VI). Paris, Vrin, 1936.
- Jean RIMAUD. *Thomisme et méthode.* Paris, 1925.
- A. ROSSI. *La gnoseologia del Prof. Giuseppe Zamboni.* Piacenza, collegio Alberoni, 1935).
- P. ROUSSELOT. *L'intellectualisme de saint Thomas.* 2^e éd. Paris, Beauchesne, 1924.
- A. D. SERTILLANGES. *L'idée générale de la connaissance dans saint Thomas d'Aquin.* *Revue des sciences phil. et théol.* 1908, p. 449-465.
- J. DE TONQUEDEC. *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance.* Paris, 1927.
- G. ZAMBONI. *Introduzione al corso di gnoseologia pura.* Milano, Vita e pensiero, 1924.
- G. ZAMBONI. *Prime linee di gnoseologia pura.* *Rivista di filosofia neoscolastica*, XVII, pp. 102 suiv.
- G. ZAMBONI. *La gnoseologia dell' atto come fondamento della filosofia dell' essere.* Milano, Vita e pensiero, 1923.
- G. ZAMBONI. *Metafisica & gnoseologia.* Verona, tip. veronese. 1935.

III. — Sur les théories thomistes étudiées en particulier dans ce livre

- N. BALTHAZAR. *Etres de raison : négations et relations*. *Criterion*. Juillet 1929, pp. 262-297.
- N. BALTHAZAR. *La réalité de la relation finie d'après saint Thomas d'Aquin*. *Revue néoscholastique de philosophie*. Nov. 1929, pp. 397-414.
- N. BALTHAZAR. *Cognoscens fit aliud in quantum aliud*. (Même revue, 1923, pp. 294 suiv. et 430 suiv.).
- F. A. BLANCHE. *Une théorie de l'analogie. Éclaircissements et développements*. (Revue de philosophie, 1932, pp. 37-78).
- F. A. BLANCHE. *Les mots signifiant la relation dans la langue de saint Thomas d'Aquin*. (Même revue, 1925, pp. 363-388).
- E. BODEWIG. *Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zur Mathematik*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI (1932) p. 401-434.
Voir le compte-rendu de cet art. par Guérard des Lauriers dans le *Bulletin thomiste*. Juil. 1933, pp. 929-934.
- P. GARIN. *La théorie de l'idée selon l'école thomiste*. Paris, Desclée-de Brouwer, 1932. (le Ch. 9, sur l'espèce expresse).
- R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem? Angelicum*, 1928, pp. 37-54.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se*. *Revue néoscholastique de philosophie*, 1923, pp. 420 sq.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité d'après saint Thomas*. *Revue thomiste*, sept.-oct. 1908, pp. 422-444 (d'après le commentaire de saint Thomas sur le livre IV de la Métaphysique, leçon 6).
- A. GOMEZ IZQUIERDO. *Valor cognoscitivo de la « intentio » en S. Tomás de Aquino*. *Ciencia tomista*, XVI (1924) mars, pp. 169-188.
- M. GRABMANN. *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*. *Acta hebdomadae thomisticae*. Roma, 1924, pp. 131-190.
- E. HENRY. *Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique*. *Revue thomiste*, 1910, juil.-août, pp. 421-444.
- A. HOLDER. *Du verbe mental dans la connaissance des bienheureux*. *Revue augustinienne*, 15 avril 1909, pp. 672-961.
- Jean LAPORTE. *Le libre arbitre et l'attention selon S. Thomas*. *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, pp. 61-73; 1932, pp. 201-224; 1934, pp. 25-57.
- R. LE MASSON. *Philosophie des nombres*. Paris, Desclée-de Brouwer, 1932. (*Questions disputées*, VII).
- A. VAN LEEUWEN. *L'analogie de l'être. Genèse et contenu du concept d'analogie*. *Revue néoscholastique de philosophie*, août 1936, nov. 1936.

- F. X. MAQUART. *L'espèce intelligible*. *Revue de philosophie*, 1928, pp. 585-610.
- A. MARC. *La méthode d'opposition en ontologie thomiste*. *Revue néoscolastique de philosophie*, 1931, mai, pp. 159-169.
- A. MARC. *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*. *Archives de philosophie*, vol. X, cahier I. Paris, Beauchesne, 1933.
- A. MARC. *L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité*. (*Revue néosc. de phil.* mai 1933, pp. 157-189.
- MATTIUSI. *Essenza ed esistenza*. *Rivista di filosofia neoscolastica*, déc. 1910, avril, juin, oct., déc. 1911.
- A. MASNOVO. *Nota sulla distinzione reale fra essenza ed essere in creatis*. (Même revue, juin 1911).
- M. DE MUNNYNCK. *Notes sur l'abstraction*. *Divus Thomas*. Fribourg (Suisse), 1929, pp. 399-413 (compte-rendu par le P. Philippe dans le *Bulletin Thomiste*, 1932, p. 399).
- M. DE MUNNYNCK. *L'idée de l'être*. *Revue néoscolastique de philosophie*, 1929, pp. 417 suiv.
- L. NOËL. *La présence des choses à l'intelligence*. *Revue néoscolastique de philosophie*, mai 1930, pp. 145-162.
- L. NOËL. *La présence de l'intelligible à la conscience selon saint Thomas et Cajétan*. *Philosophia perennis*, Festgabe Geyser, I, pp. 159-166. Regensburg, Habbel, 1930.
- L. NOËL. *L'intelligible*. *Rev. néosc. de philosophie*, 1930, pp. 145-162,
- M. T. L. PENIDO. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris, Vrin, 1931.
- Ed. PISTERS. *La nature des formes intentionnelles d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris, P. Bossuet, 1933.
- M. D. ROLAND-GOSSELIN. *La valeur relative de l'intuition*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1925, pp. 188-190.
- M. D. ROLAND-GOSSELIN. *Bulletin de philosophie*. Même revue et même numéro. (Compte-rendu de Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, discute la théorie du concept de Maritain, pp. 201-203. La discussion s'est poursuivie dans le *Bulletin thomiste*, 1933, avril-juin, pp. 183 suiv. On y trouvera une lettre du P. Roland-Gosselin et la réponse de M. Maritain).
- M. D. ROLAND-GOSSELIN. *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste?* *Philosophia perennis*. Festgabe J. Geyser, II, pp. 709-730. Regensburg, Habbel, 1930.
- H.-D. SIMONIN. *Connaissance et similitude*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1931, pp. 293-303.
- H.-D. SIMONIN. *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection*. *Angelicum*. VII, 1930, pp. 218-248.
- H.-D. SIMONIN. *Immatérialité et intelligence*. Même revue, 1930, pp. 460-486.
- H.-D. SIMONIN. *La notion d'« intentio »*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juil. 1930, pp. 445-463.
- F. M. SLADCEK. *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*. *Scholastik*, 1930, pp. 192-209 et 523-550.

- M. DE LA TAILLE. *Utrum cognitio intellectiva de re concreta extra mentem existente sit immediata necne?* *Acta congressus thomistici*. Roma, 1925, pp. 218-222.
- J. DE LA VAISSIERE. *Le sens du mot « Verbe mental » dans les écrits de saint Thomas*. *Archives de philosophie*, III, cahier 2, pp. 312-319. Paris, Beauchesne, 1926.
- J. WEBERT. *Le rôle de l'opposition en métaphysique*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1905, pp. 303-312.
- J. WEBERT. « *Reflexio* ». *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas*. *Mélanges Mandonnet*, I, pp. 285-325. Paris, Vrin, 1930.
- J. WEBERT. *La connaissance confuse*. *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1928, pp. 365-382.
-

TABLE DES MATIÈRES

INDEX ANALYTIQUE

- Abstraction (Espèces d'), 31 (Rôle de la forme intelligible dans l'), 124. En mathématiques, 200.
 Accidents, 164.
 Action. Comment est connue, 84.
 Adventices (Idées), 86.
 Ame. Comment est connue, 88.
Apprehensio, 95.
 Arithmétique. Notions fondamentales, 178.

 Charité (Notion de la), 194.
 Classification de sciences, 179.
 Catégories, 153.
Cogitatio, 142.
 Collectifs (concepts), 143.
 Connaissance en général, 13.
 Construction des concepts, 183, 215.
 Continu (Connaissance du), 143.
Continuatio, entre intellect et phantasme, 83.
 Contraires, 143.
Conversio, 87, 90.

 Dieu. Notion, 117; existence, 176.
 Différence spécifique, 160.
 Discontinuité de la durée des substances séparées, 132, 195.
 Dispositions de l'âme. Comment sont connues, 98.
 Dissociation des concepts, 192.
 Distinction des concepts (Combien d'espèces de), 188.
 Distinguer (Besoin de), 188.

 Éléments de la représentation, 155, 214.
 Émanation de la *species intelligibilis*, 40, 70.
Ens, 148.
 Erreur, 150.
 Espèce (Connaissance de l'), 111.
Esse, 148, 156.
 Essence (Connaissance de l'), 111.
 Essence et Existence, 149, 156.
 Éternité. Notion, 190, note 2.
 Être transcendantal et catégorial, 153.

 Faute, Notion, 193.
Formatio, 185.
 Formes (comment reçues dans l'intellect), 24; (pluralité des), 134.

 Genre (Connaissance du), 112, 160.

 Habitus (Connaissance des), 98, 139.
 Comment ils font connaître, 102.

 Identifier (Besoin d'), 188.
 Immatérialité de la *species intelligibilis*, 127.
Immutatio materialis, spiritualis, 13, 19.
 Incomplexes, proviennent de trois sources, 142.
 Individualité de la connaissance, 119.
 Individuation, 113.
Indivisibilium intelligentia, 8, 130.
 Infaillibilité de la connaissance du simple, 150.

- Intellect agent, 28.
 Infini des nombres, 133.
 Instant. Notion, 143, 190, n. 2.
 Intelligibilité et unité totale, 128.
Intentio, 172, n. 1.
Intentio intellecta, 72, 208.
Intentionale (Ens), 16.
Intuitus veritatis, 64, 209, 211.

Judicium, sur la connaissance de l'âme, 95.
 Jugement et *species intelligibilis*, 186.

 Lieu. Notion, 190, n. 2.
Lumen intellectuale, 28, 31, n. 3.

 Matière (Connaissance de la), 115, 196.
 Matière intelligible, 81.
 Médiate (Connaissance), 105.
 μέθεξις, 178.
 Mémoire sensorielle et intellectuelle, 80; intellectuelle, 131.
Moralia, 197.
Moris (In genere), 116.
 Mouvement. Notion, 196.
 Multiple, 167.

 Objectivité de connaître, 21.
 Ontologique (Argument), 148.
 Ordre (Tendance à l'), 189. (Types d'), 191.
 Ordre de valeur, 192.

 Participation, 178.
 Passions (Connaissance des), 193.
 Péché. Notion, 193.
 Pensée (Primauté de la), 23.
 Phantasme, 53. Son rapport avec la pensée, 56.
 Phénoménologie de la connaissance, 11, 208.
 Pluralité des formes, 134.
 Point. Notion, 143.
 Présence spirituelle, 18.
 Progrès de la pensée, 171.
Prima intellecta, 198.
 Prudence (notion de la), 197.
 Puissances de l'âme. Notion, 191.

 Quiddités, objet naturel de l'intellect, 150; comment nous les connaissons, 151; comment nous les construisons, 194.
Quod est et quo est, 97.
Quod quid est, 27.

Ratio, 144, 145, n. 1.
Reditio, 87.
Reductio, 162, 173.
 Réflexion pour connaître l'âme, 88.
 Relation, 172; construction de relations, 198; relations de raison, 200.
Res, 27.
Res intellecta, unité et multiplicité, 125.
Resolutio, 175.

 Sciences, se partagent en *de rebus et de intentionibus intellectis*, 72.
Secunda intellecta, 198.
 Similitude, 44, 46.
 Simple (Connaissance du), 150.
Species intelligibilis. Son existence, 36; inconsciente, 49; son unité, 45, 210, 213; multiplicité, 128, 130, 132; forment des unités discrètes, 136; contenu et usage, 142; constitution interne, 141, 213; détermination et indétermination, 140, 145; capacité d'infini, 147; structure, 155 sq.; conclusions sur sa nature, 208.
 Substance et accidents (Connaissance de), 164.
 Sujet concret (Connaissance du), 111.

 Temps : continuité et discontinuité, 132; connaissance du temps, 190.
 Tendances de l'intellect, 187.
 Totalités. Trois sortes, 168.
 Tout et parties, 165.
 Transcendental (Être), 153.
 Types d'ordre, 133.

 Unité totale de l'intelligible, 128; unité de la *species intelligibilis*, 127; de l'espèce, 140; des réalités multiples, 140.

- Universalité de la *species intelligibilis* :
- constitue-t-elle le pouvoir de
représenter l'universel ? 126; n'est
pas l'unité absolue, 128.
- Universel concret, 136, 163, 179.
- Verbe. Réalité, 63; n'exprime pas
toute la *species*, 67; est *primo per
se intellectum*, 68; *quoddam consti-
tutum*, 69; son rapport à la chose,
73; multiplicité, 74; principe de
liberté, 75; ses rapports avec la
species, 210.
- Verbum cordis*, 64.
- Vérité. Notion, 190.
- Vertus intellectuelles. Notion, 191.
- Vouloir (Connaissance du), 115.
-

TABLE GÉNÉRALE

Préface	7
CHAPITRE I. DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL. L'ÊTRE INTENTIONNEL.	13
I. <i>Esse naturale. Esse spirituale.</i> La réalité psychologique de la connaissance	13
II. <i>Ens intentionale.</i>	16
III. Présence spirituelle.	18
IV. <i>Immutatio spiritualis.</i>	19
V. Objectivité du connaître.	21
CHAPITRE II. INTELLECTUS AGENS.	23
I. La primauté de la pensée.	23
II. Comment l'intellect reçoit les formes.	24
III. L'intellect agent. Le « <i>lumen intellectuale</i> »	28
IV. Espèces d'abstraction.	31
CHAPITRE III. L' « INFORMATION » DE L'INTELLECT. FORMA. SPECIES	
INTELLIGIBILIS	36
I. Existence de la <i>species</i>	36
II. La <i>species</i> , principe d'émanation.	40
III. <i>Forma intelligibilis. Similitudo.</i>	46
IV. La forme intelligible est inconsciente.	49
CHAPITRE IV. LE RÔLE DE L'IMAGE PAR RAPPORT A LA FORME INTELLIGIBLE.	51
I. Intelligible et matière.	51
II. Le phantasme.	53
III. De l'image à la pensée.	56
CHAPITRE V. <i>VERBUM</i>	62
I. Le phénomène de l'expression intellectuelle.	63
II. <i>Verbum</i> et <i>species intelligibilis</i>	68
III. L'émanation intellectuelle.	70
IV. Le rapport entre le verbe mental et la chose.	73
V. La <i>forma intellecta</i> principe de liberté.	75

CHAPITRE VI. LA CONNAISSANCE DU SINGULIER.	78
I. Il y a une connaissance du singulier.	79
II. Comment connaît-on le singulier? Le singulier, la forme intelligible et le verbe.	82
CHAPITRE VII. LA CONNAISSANCE RÉFLEXIVE. RÉFLEXION ET VERBE MENTAL.	87
I. Connaissance des actes, des puissances, de la nature de l'âme.	88
II. Connaissance par l'âme de ses dispositions.	98
CHAPITRE VIII. LA CONNAISSANCE MÉDIATE. <i>SPECIES INTELLIGIBILIS</i> FAISANT CONNAÎTRE AUTRE CHOSE QUE SON OBJET	104
I. Le problème	104
II. Théorie générale.	108
III. Applications.	110
CHAPITRE IX. L'INDIVIDUALITÉ DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE. UNIVERSALITÉ ET INDIVIDUALITÉ DE LA <i>SPECIES</i>	119
I. L'objet intelligible n'est pas la <i>species</i>	121
II. L'abstraction et la <i>species</i>	124
III. L'intellection de l'universel et la <i>species</i>	126
IV. L'unité intelligible et la <i>species</i>	128
CHAPITRE X. <i>INDIVISIBILIMUM INTELLIGENTIA</i>	130
I. Unité de la <i>species intelligibilis</i>	130
II. La constitution interne des <i>species</i>	141
III. Indétermination et détermination de la <i>species</i>	145
IV. L'infailibilité de la connaissance du simple.	150
CHAPITRE XI. STRUCTURE ET CONTENU DE LA <i>SPECIES INTELLIGIBILIS</i>	155
I. La première fissure : <i>esse, quod est praeter esse</i>	156
II. La seconde fissure : genre, différence.	160
III. Substance et accidents.	164
IV. Tout et Parties.	165
V. L'analyse réflexive objective : la <i>reductio</i>	173
VI. L'universel concret (<i>universale ad rem</i>).	179
CHAPITRE XII. LES CONCEPTS CONSTRUITS.	183
I. La construction de l'existence?	184
II. Les tendances profondes de l'intellect constructeur.	187
III. La construction des quiddités.	194
IV. Construction des relations.	198
V. La génération des notions mathématiques.	201
CONCLUSION	207
BIBLIOGRAPHIE	217

Vu

le 25 mai 1937

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

H. DELACROIX

VU ET PERMIS D'IMPRIMER

Le Recteur de l'Académie de Paris

S. CHARLÉTY

